Friedrich Spitta

Das

Johannes-Evangelium

Das Johannes-Evangelium

als Quelle der Geschichte Jesu

von

Friedrich Spitta.

LIBRARY OF
Bonebrake Theological Seminary
BS
2615
.S65
1910
7,706

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1910.

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	V—VIII
Übersetzung des Evangeliums	IX—LXVII
Der Anhang des Evangeliums Kap. 21	1—20
Das Zeugnis Johannis des Täufers 1, 6—36	20—36
Der Prolog 1, 1—18	36—53
Die Jünger Jesu 1, 37—52	53—63
Die galiläischen Perikopen 2, 1—12. 4, 46—54	63—70
Die Tempelreinigung 2, 13—22	71—78
Das Gespräch Jesu mit Nikodemus 2, 23—3, 21	78—86
Jesu und des Täufers gleichzeitige Wirksamkeit 3, 22—4, 3	86—98
Jesu Aufenthalt in Samaria und Ankunft in Galiläa 4, 4—45	98—112
Die Krankenheilung am Sabbat 5, 1—47. 7, 19—24	112—133
Die Speisung der 5000 und die Rückkehr nach Kapernaum 6, 1—25	133—143
Die Unterredung über das Lebensbrot 6, 26—59	143—159
Der Mißerfolg Jesu 6, 60—71	160—163
Jesus auf dem Laubhüttenfest 7, 1—52	164—178
Die Reden ohne Zeitangabe 8, 12—59	178—199
Die Heilung des Blinden 9, 1—41	199—209
Die Hirtenparabeln 10, 1—21	209—226
Jesus auf dem Tempelweihfeste und in Peräa 10, 22—42	226—230
Die Auferweckung des Lazarus 11, 1—46	230—255
Der Todesanschlag des Synedriums gegen Jesus 11, 47—54	255—260
Jesu Rückkehr nach Bethanien 11, 55—12, 11	260—268
Jesu Einzug in Jerusalem 12, 12—19	268—272
Jesu letztes öffentliches Auftreten 12, 20—50	272—285
Das letzte Mahl 13, 1—30	285—296
Die Abschiedsreden Jesu 13, 31—17, 26	297—357
Das Problem ihrer Stellung	297—301
Die Weinstocksgleichnisse 15, 1—17	301—311
Der Haß der Welt 15, 18—16, 4	311—316
Der Paraklet 16, 5—15	316—320
Von Abschied und Wiedersehen 16, 16—33	320—328
Jesu Gebet für die Jünger 17, 1—26	328—338
Die Schlußrede 13, 31—14, 31	338—350
Zusammenfassende Betrachtungen	350—357
Die Gefangennahme Jesu 18, 1—11	357—364
Das Verhör vor dem Synedrium und Petri Verleugnung 18, 12—27	364—369
Die Verhandlung vor Pilatus 18, 28—19, 16a	369—378
Die Kreuzigung Jesu 19, 16b—30	378—383

Seite

Das Begräbnis Jesu 19, 31—42 . . . . . 383—389
Die Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena 20, 1—18 . . 389—396
Die Erscheinungen des Auferstandenen vor den Jüngern 20, 19—29 . . . 396—400
Der Schluß des Evangeliums 20, 30. 31 400
Die Ergebnisse der Untersuchung des Textes . . . . . 401—466
1. Grundschrift und Bearbeitung . . . . . 401—407
2. Der Verlauf des Lebens Jesu nach der Grundschrift . . . . . 407—418
3. Der Unterschied des Lebenslaufes Jesu nach der Grundschrift von dem in der Bearbeitung und den Synoptikern . . . 419—436
4. Die Reden und Lehrstücke der Grundschrift und ihr Verhältnis zu der Bearbeitung und den Synoptikern . . . . . 436—452
5. Verfasser und Abfassungszeit der Grundschrift . . . . . 453—460
6. Die literarischen Zeugen für die Grundschrift . . . . . 460—466

Einleitung.

Das Bedürfnis nach einer Untersuchung des vierten Evangeliums als Quelle der Geschichte Jesu scheint kaum vorhanden zu sein, wenn man die beiden hervorragenden Erklärungswerke ins Auge faßt, die uns die deutsche Theologie im vorigen Jahre geschenkt hat[1]. Ist das Evangelium eine Schrift des Apostels Johannes, wie Zahn annimmt, so ist damit ihre Bedeutung für die Geschichte Jesu gegeben. Denn dann böte sie die Darstellung eines Augenzeugen, die durch keinen anderen Bericht an Wert übertroffen werden könnte. Ist das Evangelium nach Holtzmann die Lehrschrift eines Theologen des 2. Jahrhunderts, bei der die geschichtlichen Partien gänzlich im Dienste der Lehrausführungen stehen und neben den Synoptikern auf besondere Geschichtsberichte nicht zurückgehen, so hat es für die Geschichte Jesu überhaupt keine Bedeutung; um so größere für die Darstellung der ältesten christlichen Dogmengeschichte. Es fehlt aber viel, daß sich die Forscher mit einer von jenen beiden gegensätzlichen Entscheidungen zufrieden gäben. Vielmehr werden viele die Ansicht A. Harnacks[2] teilen, daß „die Entstehung des johanneischen Evangeliums, literar- und dogmengeschichtlich betrachtet, das größte Rätsel ist, das die älteste Geschichte des Christentums bietet."

Ein energischer Versuch, dieses Rätsel, das sich der theologischen Forschung so hartnäckig verschlossen hat, zu lösen, ist letzthin von philologischer Seite unternommen worden[3]. Mit gründlicher Verachtung der theologischen Arbeit in Kritik und Exegese hat sich klassische und orientalische Philologie zu einer Analyse des Evangeliums verbunden, bei der die von Holtzmann nicht weniger als von Zahn unbedingt festgehaltene literarische Einheit des 4. Evangeliums unrettbar verloren gegangen ist und nun die ganz neue Aufgabe erwächst, aus den Trümmern des zerstörten Baus definitive Antwort auf die Frage zu gewinnen, die man von der einheitlichen kanonischen Schrift nicht bekommen konnte. Diese Schriften von Wellhausen und Schwartz sind epochemachend für die Geschichte der Kritik des Johannes-Evangeliums, und die theologische

1. Th. Zahn, Kommentar zum Neuen Testament. Bd. IV: Das Evangelium des Johannes ausgelegt. H. Holtzmann, Hand-Commentar zum Neuen Testament. Bd. IV: Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes. 3. Aufl. bearbeitet von W. Bauer.

2. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Aufl. I S. 108.

3. J. Wellhausen, Erweiterungen und Veränderungen im vierten Evangelium. 1907. Derselbe, Das Evangelium Johannis. 1908. E. Schwartz, Aporien im vierten Evangelium: Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch historische Klasse 1907 S. 342—372. 1908 S. 115—188. 497—560. Dazu noch R. Schütz, Zum ersten Teil des Johannesevangeliums: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1907 S. 243ff.

Forschung muß sich mit ihnen gründlich auseinandersetzen, um so mehr, als das in den Werken von Zahn und Holtzmann noch nicht geschehen konnte. Jener (a. a. O. S. 40) hat bei der letzten Revision seines Manuskripts nur noch den Titel von Wellhausens erster Schrift eingetragen. H. Holtzmann hat wohl im Vorworte zu der neuen Auflage bekannt, er sei „keineswegs ohne dankbares Verständnis dafür, wenn neuerdings orientalistische wie klassische Philologie von ihren Schiffen aus scharfteilende Scheinwerfer in das auf dem Trockenen befindliche Getriebe unseres theologischen Arsenals hereinblitzen lassen." Das sieht fast so aus, als ob er seine frühere unbedingte Abwehr aller Teilungsversuche nicht mehr aufrechtzuerhalten gewillt sei. Aber ein näheres Eingehen auf die moderne Zersetzung des johanneischen Textes ist damit nicht eingeleitet worden. Auch Harnack urteilt: „Die Einheitlichkeit des nicht vom Verfasser, sondern von einem Schülerkreis edierten Buches ist keine strenge"; fügt dann aber mit Hinweis auf Wellhausen und Schwartz hinzu: „über den Umfang der Eingriffe des Editors oder Redaktors kommt man nicht ins Klare." Liegt die Sache so, dann muß hier die Arbeit mit aller Wucht einsetzen. Es wäre ein Gewinn höchst zweifelhafter Art, wenn man nur die Uneinheitlichkeit des Evangeliums konstatieren könnte, nicht aber die Mittel besäße, aus der nachgewiesenen Wirrnis einen Weg zur Klarheit zu schaffen.

Bei aller Dankbarkeit für den großen Dienst, den Wellhausen und Schwartz der johanneischen Forschung erwiesen haben, kann man das Bedauern nicht unterdrücken, daß sie zu ihrem eigenen Schaden nur ganz flüchtig Kenntnis genommen haben von dem, was vor ihnen auf theologischem Gebiete in der von ihnen eingeschlagenen Richtung schon geleistet worden ist. Man kann sich freilich darüber nicht wundern, da von theologischer Seite selbst über die große Summe ehrlicher und eindringender Arbeit, die hier vorliegt, in verächtlichem Tone abgesprochen wird[1]. Wenn Forscher so verschiedener Art und Grundanschauung wie Ammon, Chr. Weisse, Renan, Alex. Schweizer, Wendt, Delff, Bertling, Linder, Becker, Bacon, Fries, Frey, Lepsius, Völter, v. Dobschütz, Schütz, Soltau, J. Weiß u. A. immer wieder gegen die unbewiesene Annahme der literarischen Einheit des 4. Evangeliums protestiert haben, so dürfte es an der Zeit sein, daß die Vertreter der Kritik diese Frage mit größerem Ernst behandelten, als es jetzt durchschnittlich der Fall ist.

Es kann hier meine Aufgabe nicht sein, näher auf die Geschichte der Teilungshypothesen im 4. Evangelium einzugehn. Doch darf ich mir wohl erlauben zu bemerken, daß ich seit bald zwei Jahrzehnten diesem Problem meine besondere Aufmerksamkeit zugewendet habe[2], und, wenn ich im Folgenden das

1. Vgl. A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament. 5. u. 6. Aufl. S. 353. P. W. Schmiedel, Das vierte Evangelium S. 61.

2. Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, S. 155ff. 216ff. III, 2 S. 93ff. Streitfragen der Geschichte Jesu S. 194ff. Jesus und die Heidenmission

ganze Evangelium einer Untersuchung daraufhin unterziehe, keinem Augenblickseinfall folge, sondern eine langsam in beständiger Selbstkorrektur und stiller Auseinandersetzung mit der johanneischen Forschung gereifte Arbeit vorlege. Ihr großer Umfang hat mich gezwungen, die ausdrückliche Diskussion mit anderen Forschern stark zu reduzieren, sodaß ich durchweg allein zu Worte komme, was für die Darstellung vielleicht nicht von Nachteil gewesen ist. Eine Ausnahme davon bilden vor allem die Auseinandersetzungen mit Wellhausen und Schwartz, die der im Wesentlichen abgeschlossenen Arbeit eingefügt worden sind[1]. Es ist möglich, daß sie manchem zu ausgedehnt erscheinen. Aber ich halte es für unbedingt nötig, daß die Aufstellungen jener Forscher einmal ganz durchgeprüft und nicht bloß gestreift werden. Neben ihnen habe ich vor allem die Untersuchung von Wendt[2] und die Erklärung von B. Weiß[3] häufiger zu Worte kommen lassen. Erstere schätze ich, bei allem Widerspruch, den ich gegen sie erheben muß, als den tüchtigsten Versuch, der vor Wellhausen und Schwartz gemacht ist, um den verschiedenen Bestandteilen des Evangeliums auf die Spur zu kommen; er hat die kühle Zurückweisung nicht verdient, die ihm die Kritik entgegengebracht hat. B. Weiß aber hat, obwohl im Prinzip Vertreter der Ansicht von der literarischen Einheit des 4. Evangeliums, durch seine sorgfältige Exegese und die Versuche, die Darstellung des Evangelisten von den zu Grunde liegenden Worten Jesu zu scheiden, in einem Maße der Scheidung der verschiedenen literarischen Bestandteile des Evangeliums vorgearbeitet wie kein anderer. Die Verdienste, die ihm Jülicher in der Parabelerklärung nachgesagt hat, kann er ebenso beanspruchen bei der Forschung nach Grundschrift und Bearbeitung im 4. Evangelium. Dagegen war es mir nicht möglich, solchen Hypothesen nachzugehen, die, wie diejenigen von D. Völter[4] und W. Soltau[5], ohne exegetischen Unterbau, mehr in der Form der Behauptung, die Zerlegung des Evangeliums in verschiedene Schichten dargestellt haben. Ich hoffe, auch ohne ausdrückliche Zitierung dieser Forscher, deutlich gemacht zu haben, weshalb es mir unmöglich gewesen ist, ihnen zuzustimmen.

Bei der Analyse des Evangeliums durch Wellhausen und Schwartz ist,

---

S. 87 ff. Julius Wellhausen in seiner Bedeutung für Evangelienkritik und Geschichte Jesu: Archiv der Straßburger Pastoralkonferenz 1907.

1. Es ist überall bemerkt worden, wo ich in meinem Urteil von jenen Forschern abhängig bin. Das unabhängige Zusammentreffen mit ihnen auf hundert Punkten, ist ein Beweis dafür, daß es sich hier nicht um eingebildete Probleme handelt.

2. Das Johannesevangelium. Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes. 1900.

3. Das Johannesevangelium: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. II.

4. Mater dolorosa und der Lieblingsjünger des Johannesevangeliums. Mit einem Anhang über die Komposition des Evangeliums. 1907.

5. Die Entstehung des vierten Evangeliums: Theologische Studien und Kritiken 1908, II S. 177 ff.

im Unterschied von derjenigen Wendts, ein positiver Gewinn für die Geschichte Jesu nicht erreicht worden: die kühne Christusdichtung, die sie in der Grundschrift finden, hat mit der sicheren Überlieferung über Jesus wenig zu tun. Der Titel meines Buches zeigt bereits an, daß für mich das Bloßlegen der verschiedenen Bestandteile des Evangeliums eine andere Bedeutung besitzt: es stellt sich dabei heraus, daß nicht ohne guten Grund bis auf den heutigen Tag Ansichten wie die oben erwähnten von Holtzmann und Zahn einander schroff gegenüberstehen, scheinbar ohne jede Aussicht auf Vereinigung. Die Zähigkeit, mit der die rechte Seite der theologischen Forschung an der apostolischen Abfassung des Evangeliums festhält, läßt sich doch nicht allein auf das dogmatische Interesse zurückführen, das man dort an dem Logosevangelium nimmt. Die Person Jesu weist hier Züge auf, rein menschlicher Art, die von überwältigender Kraft sind und gerade mit dem Bilde sich berühren, das der schlichte, undogmatische Christ von Jesus im Herzen trägt. Andererseits beruhen die zahllosen geschichtlichen Beobachtungen der kritischen Seite der Theologie, aus denen sich ihr die Unmöglichkeit ergibt, das 4. Evangelium als das Werk eines Augenzeugen anzusehen, weder auf Illusion noch auf bösem Willen. Die Rechte wie die Linke hat in ihrem Urteil über das Evangelium gleich viel Recht und Unrecht. Das tritt nach meiner Überzeugung deutlich zu Tage, wenn man den verschiedenen literarischen Bestandteilen dieser merkwürdig doppelgesichtigen Schrift nachgeht. In dieser Richtung habe ich meine Untersuchung dem Johannes-Evangelium als einer Quelle der Geschichte Jesu zugewandt. Ob es sich literarisch und geschichtlich der Mühe gelohnt hat, das Evangelium einmal einseitig unter dem Gesichtspunkt seiner Zusammensetzung aus verschiedenartigem Stoff zu betrachten, mag die folgende Untersuchung erweisen, der ich weiter keine Erklärung vorauszuschicken brauche.

Meine Leser werden sich freuen, daß der Analyse des Textes eine Übersetzung des Evangeliums vorausgeht, durch die sie sich aufs kürzeste über die Resultate der nicht immer schnell zu übersehenden Einzeluntersuchung orieniteren können. Der Text stellt die Grundschrift dar, die Fußnoten die Zusätze des Bearbeiters, dessen eigene Reflexionen im Unterschied von den aus anderer Literatur übernommenen Partien in Kursiv-Druck ausgeführt sind. Mit Hinzunahme der Schlußbemerkungen auf S. 401ff. wird es dem, der nicht sofort in der Lage ist, ein so umfangreiches Buch wie dieses durchzuarbeiten, leicht werden, sich über dessen wesentlichen Inhalt aufzuklären. Die Übersetzung verdanke ich der hingebenden Bemühung des Herrn Pfarrer Maas in Laufen (Baden), der auch, zugleich mit den Herren stud. theol. M. Strauch aus Zabern und Pfarrer Hamm in Klingenthal (Elsaß), die Korrektur des Buches in einer Zeit besorgt hat, in der mir allein eine sorgfältige Erledigung dieser Arbeit unmöglich gewesen wäre. Ihnen allen sage ich den wärmsten Dank.

Straßburg i. E., 22. Okt. 1909.

[Anfang des Wortes Jesu Christi.]

(1. Das Zeugnis Johannis des Täufers 1, 6—36.)

C. 1 [6]Es trat ein Mensch auf, gesandt von Gott. Sein Name war Johannes. [7]Dieser kam zum Zeugnis, damit er zeuge von dem Licht, daß alle durch ihn zum Glauben kämen. [9]Es war das Licht beim Kommen zu den Menschen, [10c]aber die Menschen erkannten ihn nicht. [11]Er kam zu den Seinen, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf. [12]Die ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, den an seinen Namen Glaubenden. S. 30f., 35f., 36—43.

[14]Und er zeltete mitten unter uns, voller Liebe und Treue. [15]Johannes zeugt von ihm, ruft und spricht: „Der wars, von dem ich sagte: Der nach mir Gekommene ist mir zuvorgekommen, weil er mehr war denn ich." S. 27—30. 34. 45f.

C. 1 [1]*Am Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos.* [2]*Dieser war am Anfang bei Gott.* [3]*Alles wurde durch ihn, ohne ihn ist nicht das Geringste geworden. Was geworden ist,* [4]*hat in ihm sein Leben. Und das Leben war das Licht für die Menschen.* [5]*Und das Licht scheinet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht überwältigt.* *S. 36ff. S. 46—48. 49.*

[8]*Jener war nicht selbst das Licht, er war nur zum Zeugnis vom Lichte gekommen.* *S. 40f.*

[9]*Das wahrhaftige, das jeden Menschen erleuchtet.* *S. 41f.*

[10a. b]*Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden.* *S. 42.*

[13]*Er selbst war nicht aus Blut oder durch Fleischeswillen oder durch Manneswillen geboren, sondern aus Gott.* [14]*Und der Logos ward Fleisch . . ., und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater.* *S. 29. 34. 43—45. 46. 48—51.*

[16]*Und aus seiner Fülle haben wir alle genommen (Wahrheit um Wahrheit) und Gnade um Gnade;* [17]*denn das Gesetz wurde durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit ward uns durch Jesus Christus.* [18]*Niemand hat Gott je gesehen, der eingeborene Gott, der in des Vaters Schoß ist, der hat ihn verkündet.*

---

[19]Und dies ist das Zeugnis des Johannes. Als zu ihm die Juden aus Jerusalem Priester und Leviten sandten, daß sie ihn fragten: „Du, wer bist du?", [20]da bekannte er und leugnete nicht. (Sie fragten ihn: „Bist du der Christ?") Er aber bekannte: „Ich bin nicht der Christ." [21]Da fragten sie ihn: „Was nun? Bist du Elias?" Er sagt: „Ich bin es nicht." „Bist du der Prophet?

C. 1 [24]Und es waren Leute von den Pharisäern abgeschickt, die fragten ihn und sagten zu ihm: „Bist du der Christus?“ [26]Johannes antwortete ihnen und sagte: „Ich taufe mit Wasser. Mitten unter euch aber steht Einer, den ihr nicht kennt. [33]Auch ich kannte ihn nicht; aber der mich gesandt hat zu taufen mit Wasser, sagte mir: Auf welchen du siehst den Geist herabfahren und auf ihm ruhen, der ist's, der mit dem heiligen Geiste tauft. [34]Und ich habe es gesehen und bezeugt, daß dieser ist der Erwählte Gottes.“ S. 21—27. 31 - 36.

(2. Die Jünger Jesu 1, 35—52.)

[35]Am folgenden Tage stand Johannes wieder da und zwei seiner Jünger. [36]Und er sah auf Jesus, der umherging, und sagte: „Siehe, Gottes Widder!“ [37]Die beiden Jünger hörten ihn das sagen und folgten Jesu. [38]Da Jesus sich umwandte und sie ihm folgen sah, sagte er zu ihnen: [39]„Was sucht ihr?“ Sie aber sagten zu ihm: „Rabbi, wo hast du Unterkunft gefunden?“ [40]Er sagt zu ihnen: „Kommt und seht.“ Sie gingen nun und sahen, wo er zeltete, und blieben jenen Tag bei ihm; es war um die zehnte Stunde. [41]Andreas war Einer von den Beiden, die bei Johannes (von ihm) gehört hatten und ihm gefolgt waren. [42]Dieser findet zuerst seinen eigenen Bruder Simon und sagt ihm: „Wir haben den Messias gefunden.“ [43]Er führte ihn zu Jesus. Jesus schaute ihn an und sagte: „Bist du Simon, der Sohn des Johannes? Dich wird man Kepha nennen.“ S. 31. 32. 34. 53—57.

C. 1 [25] *Warum taufest du denn, wenn du nicht bist Christus, noch Elias, noch der Prophet? (statt: „wer bist du denn?“)* *S. 22.*
[27]„Der nach mir Gekommene, dessen Schuhriemen zu lösen, ich nicht würdig bin.“ S. 31.
[39] *was verdollmetscht „Lehrer“ heißt.* *S. 56.*
[40]der Bruder des Simon Petrus. S. 56, 60.
[42] *was verdollmetscht „Christus“ heißt.* *S. 56.*
[43] *was verdollmetscht „Fels“ heißt.* *S. 56.*

Und er antwortete: „Nein!“ [22]Da sagten sie zu ihm: „Wer bist du denn? Damit wir Antwort geben denen, die uns gesandt haben. Was sagst du von dir selbst?“ [23]Er sagte: „Ich bin die Stimme eines Predigers in der Wüste: ‚Bereitet den Weg des Herrn‘, wie Jesaias, der Prophet, gesagt hat.“ [28]Dies geschah in Bethanien, jenseits des Jordan, wo Johannes taufend weilte. [29]Am andern Tage sieht er Jesus auf sich zukommen und spricht: „Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt. [30]Dieser ist's, von dem ich sagte: ‚Nach mir kommt ein Mann, der vor mir gewesen ist, weil er eher war denn ich.‘ [31]Und ich kannte ihn nicht. Aber daß er Israel geoffenbart würde, dazu bin ich gekommen, taufend mit Wasser.“ [32]Und Johannes legte sein Zeugnis ab und sprach: „Ich habe gesehen den Geist niederschweben wie eine Taube vom Himmel, und er blieb auf ihm.“ S. 21—28, 31—34, 36.

C. 1 [44]Am andern Tag findet er den Philippus. [45]Philippus war nämlich von Bethsaïda, aus der Stadt des Andreas und Petrus. [46]Philippus findet den Nathanael und sagt zu ihm: „Den, von dem Mose im Gesetz geschrieben hat und die Propheten, haben wir gefunden, in Jesus, dem Sohn des Josef von Nazaret.“ [47]Und Nathanael sagte zu ihm: „Aus Nazaret kann etwas Gutes kommen?“ Sagt zu ihm Philippus: „Komm und sieh!“ [48]Jesus sah den Nathanael auf ihn zukommen und sagte über ihn: „Siehe, in Wahrheit ein Israelit, in dem kein Falsch ist.“ [50]Nathanael sprach zu ihm: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du, König bist du von Israel?“ [52]Jesus antwortete und sagte zu ihm: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes hinauf- und herniedersteigen auf den Menschensohn.“

S. 56—63.

(3. Die Tempelreinigung 2, 13—22.)

C. 2 [13]Und es war nahe das Passahfest und er ging hinauf nach Jeru-

---

C. 1 [44]*Am andern Tage wollte er nach Galiläa wandern.* *S. 56 f.*

Jesus sagt zu ihm: „*Folge mir nach*“. *S. 57.*

[49]Spricht zu ihm Nathanael: „Woher kennst du mich.“ Jesus antwortete und sagte zu ihm: „Ehe dich Philippus rief, sah ich dich, da du unter dem Feigenbaum warst.“ ([50]Bekenntnis des Nathanael, statt Frage.) [51]Jesus antwortete und sagte zu ihm: „Weil ich dir sagte, daß ich dich unter dem Feigenbaum sah, glaubst du?; du wirst Größeres erleben denn dieses.“ S. 58—63. 70.

(*Die galiläischen Perikopen 2, 1—12. 4, 46—54 und 21*):

C. 2 [1]Und am dritten Tag war eine Hochzeit in Kana in Galiläa, und die Mutter Jesu war dort. [2]Es wurden aber auch Jesus und seine Jünger zur Hochzeit geladen. [3]Und da es an Wein gebrach, sagte die Mutter Jesu zu ihm: „Sie haben keinen Wein.“ [4]*Jesus sagte zu ihr*: „*Was habe ich mit dir zu schaffen, Frau? Noch ist nicht meine Stunde gekommen.*“ [5]*Da sagte seine Mutter zu den Dienern*: „*Was er euch auch sagt, das tut.*“ [6]Es standen aber dort sechs steinerne Krüge, *nach der Reinigungssitte der Juden*, die je zwei oder drei Maß faßten. [7]Da sagte Jesus *zu ihnen*: „Füllet die Krüge mit Wasser.“ Und sie füllten sie bis oben an. [8]Und er sprach zu ihnen: „Schöpft nun und bringt es dem Speisemeister.“ Sie aber brachten es ihm. [9]Als aber der Speisemeister das Wasser, das zu Wein geworden war, gekostet hatte und nicht wußte, woher es kam, — *die Diener aber, die das Wasser geschöpft hatten, wußten es* —, rief er den Bräutigam (*der Speisemeister*) [10]und sagte zu ihm: „Ein jeder Mensch stellt zuerst den guten Wein auf und, wenn sie trunken geworden, den geringeren; du hast den guten Wein bis jetzt aufgehoben.“

[11]Damit tat Jesus sein erstes Zeichen, in Kana in Galiläa, und offenbarte seine Herrlichkeit, und es glaubten an ihn seine Jünger.

[12]Darauf ging er hinab nach Kapernaum, er und seine Mutter und seine
C. 4 Jünger, *und sie blieben nur einige Tage dort.* [46]*Dann kam er abermal gen Kana in Galiläa, da er das Wasser zu Wein gemacht hatte.* Und es war ein Königlicher in Kapernaum, dessen Sohn krank war. [47]Als dieser hörte, daß Jesus

salem und fand im Tempel die Verkäufer von Rindern, Schafen und

---

C. 4 gekommen war, *aus Judäa nach Galiläa*, eilte er zu ihm und bat ihn, daß er *hinabkomme und* seinen Sohn heile. Denn der lag im Sterben. [48] *Da sagte Jesus zu ihm: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, wollt ihr nicht glauben.“ Der Königliche sagte zu ihm: „Herr, komm herab, ehe mein Sohn stirbt.“* Jesus sprach zu ihm: „Gehe hin, dein Sohn lebt.“ Der Mann glaubte dem Worte, das Jesus zu ihm gesagt hatte, und ging heim. [51] Schon aber, *während er noch hinabging*, begegneten ihm seine Diener und meldeten ihm: „Dein Sohn lebt.“ [52] *Er erkundigte sich nun bei ihnen nach der Stunde, in der er sich besser befunden habe. Da sagten sie ihm: „Gestern um die siebente Stunde verließ ihn das Fieber.“* [53] *Da erkannte der Vater, daß das in der Stunde gewesen war, da Jesus zu ihm gesagt hatte: „Dein Sohn lebt.“ Und er glaubte, er und sein ganzes Haus.*

[54] Dies war nun schon das zweite Zeichen, das Jesus tat, nachdem er aus Judäa nach Galiläa gekommen war. S. 63—70.

C. 21 [1] Darnach offenbarte sich Jesus abermals seinen Jüngern am See Tiberias. Er offenbarte sich aber also: [2] Es waren beisammen Simon Petrus und Thomas, der „Zwilling“ genannt wurde, und Nathanael aus Kana in Galiläa und die Söhne des Zebedäus und zwei andere von seinen Jüngern. [3] Da spricht zu ihnen Simon Petrus: „ich gehe fischen.“ Sie sagten zu ihm: „Auch wir gehen mit dir.“ Sie gingen hinaus und bestiegen das Schiff, aber sie fingen nichts in jener Nacht. [4] Da, als es schon dämmerte, stand Jesus am Ufer. Die Jünger wußten jedoch nicht, daß es Jesus sei. [5] Und Jesus sagte zu ihnen: „Kinder, habt ihr vielleicht etwas Speise?“ Sie antworteten ihm: „Nein.“ [6] Er aber sprach zu ihnen: „Werfet das Netz doch auf der rechten Seite des Schiffes aus, so werdet ihr finden.“ Da warfen sie es aus und vermochten es nimmer zu ziehen der Menge der Fische wegen. [7] Da sagte jener Jünger, den Jesus lieb hatte, zu Petrus: „Es ist der Herr.“ Simon Petrus aber, da er hörte, daß es der Herr sei, gürtete sich das Obergewand um — er war nämlich nackt — und warf sich ins Meer. [8] Die andern Jünger aber kamen mit dem Schiffe, — sie waren nämlich nicht weit vom Lande entfernt, sondern nur ungefähr 200 Ellen — das Netz mit den Fischen ziehend. [10] Da spricht Jesus zu ihnen: „Bringt von den Fischen, die ihr jetzt gefangen habt.“ [11] Simon Petrus stieg hinauf und zog das Netz auf das Land, es war gefüllt mit 153 großen Fischen, und obgleich es so viele waren, zerriß das Netz doch nicht. [9] Als sie nun hinaufgestiegen waren auf das Land, sahen sie Kohlen daliegen und Fisch darauf *und Brot*. [12] Jesus sagte zu ihnen: „Kommt her und frühstückt.“ Keiner aber von den Jüngern wagte es, ihn auszufragen: „Wer bist du?“ Sie wußten, daß er „der Herr“ sei. [13] *Jesus kommt und nimmt das Brot und gibt es ihnen und den Fisch in gleicher Weise.*

[14] So offenbarte sich nun Jesus schon zum dritten Male seinen Jüngern (*nachdem er von den Toten auferweckt war*). S. 1—3. 68. 70.

[15] Da sie nun gefrühstückt hatten, sagt Jesus zu Simon Petrus: „Simon, Johannis Sohn, liebst du mich mehr als diese?“ Spricht der zu ihm: „Ja, Herr, du weißt, daß ich dich liebe.“ Sagt er zu ihm: „Weide meine Lämmer.“ [16] Und er sagt zu ihm zum zweiten Mal: „Simon, Johannis Sohn, liebst du mich?“ Spricht er zu ihm: „Ja, Herr, du weißt, daß ich dich liebe.“ Sagt er zu ihm: „Sei ein Hirte meiner Schäflein.“ [17] Sagt er zu ihm zum dritten Mal: „Simon, Johannis Sohn, liebst du mich?“ Petrus ward betrübt, daß er zum dritten Mal zu ihm sagte: „Liebst du mich?“, und er sprach zu ihm: „Herr, alles weißt

Tauben und die Wechsler sitzen; [15]und er machte eine Geißel aus Stricken und trieb alle zum Tempel hinaus, die Schafe und die Rinder, und verschüttete das Geld und stieß die Tische um [16]und denen, die die Tauben feil hatten, sagte er: „Tragt dies da fort von hier, macht das Haus meines Vaters nicht zu einem Kaufhause.“ [17]Seine Jünger aber mußten daran denken, daß geschrieben ist: ‚der Eifer um dein Haus verzehrt mich.‘ [18]Da antworteten die Judäer und sprachen zu ihm: „Welches Zeichen zeigst du uns, daß du solches tust?“ [19]Jesus antwortete und sprach zu ihnen: „Zerstöret diesen Tempel, und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten.“ [20]Da sprachen die Judäer: „In 46 Jahren wurde dieser Tempel erbaut, und du willst ihn in drei Tagen aufrichten?“

S. 71—78.

(4. Das Gespräch Jesu mit Nikodemus 2, 23—3, 21.)

[23]Auf dem Feste aber glaubten viele an seinen Namen, da sie die Zeichen sahen, die er tat. [24]Jesus selbst aber vertraute sich ihnen nicht an, da er alle kannte, [25]und da er nicht nötig hatte, daß einer über den Menschen Zeugnis ablege; er erkannte ja selbst, was im Menschen war.

C. 21 du, du weißt, daß ich dich lieb habe.“ Sagt zu ihm Jesus: „Weide meine Schäflein.“

[18][Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, als du jung warst, gürtetest du dich selbst und wandeltest, wo du hinwolltest; *wenn du aber alt geworden sein wirst*, (nachdem du aber alt geworden bist), wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich gürten und wird dich führen, wo du nicht hinwillst“; [19]*das sagte er aber, um anzudeuten, durch welche Todesart er Gott verherrlichen werde.*] *S. 3f. 7—9.*

[19b]Und nach diesen Worten spricht er zu ihm: „Komm mit mir!“ [20]Wie Petrus sich umwendet, sieht er den Jünger, den Jesus lieb hatte, *folgen, welcher auch bei dem Mahle ihm an die Brust gefallen war und ihn gefragt hatte: „Herr, wer ist's, der dich verrät?“* [21]*Diesen also sah Petrus* und sagte zu Jesus: „Herr, was soll aber mit diesem werden?“ [22]Spricht zu ihm Jesus: „Wenn ich will, daß er bleibe, bis ich zurückkomme, was geht das dich an? Du folge mir.“ S. 9. 10.

[23]*Da ging das Wort aus zu den Brüdern: „Jener Jünger stirbt nicht.“ Jesus hatte ihm aber nicht gesagt, daß er nicht sterbe, sondern: „Wenn ich will, daß er bleibe, bis ich wiederkomme, was geht es dich an?“* *S. 10—12.*

[24]*Dieses ist der Jünger, der Zeuge ist für diese Dinge und sie auch niedergeschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist.* [25]*Es gibt aber noch vieles andere, was Jesus getan hat. Würde das einzeln niedergeschrieben, so würde, glaube ich, die ganze Welt nicht Platz haben für die Bücher, die da geschrieben würden.* *S. 12—17. 18—20.*

C. 2 [13]*der Juden.* [15]*Der Wechsler.* *S. 73.*

---

[21]*Jener aber sprach über den Tempel seines Leibes.* [22]*Da er nun von den Toten auferweckt war, erinnerten sich seine Jünger, daß er dies gesagt. Und sie glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesagt hatte.* *S. 72.*

---

[23]*Als er aber in Jerusalem auf dem Passahfest war . . .* *S. 72f.*

C. 3 [1]Es war aber Einer von den Pharisäern, Nikodemus hieß er, [2]der kam zu ihm des Nachts und sprach zu ihm: „Meister, wir wissen, daß du von Gott als ein Lehrer gekommen bist. Denn keiner kann die Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm ist.“ [3]Jesus antwortete und sprach zu ihm: „Wahrlich, wahrlich ich sage dir, wenn einer nicht wiedergeboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen.“ [9]Da antwortete Nikodemus und sagte zu ihm: „Wie kann dies geschehen?“ [10]Jesus antwortete und sprach zu ihm: „Du bist der Lehrer Israels und dies weißt du nicht? [11]Wahrlich, wahrlich ich sage dir: was wir wissen, reden wir, und was wir gesehen haben, bezeugen wir, und ihr nehmt unser Zeugnis nicht auf.“ S. 79. 80—86.

(5. Jesu und des Täufers gleichzeitige Wirksamkeit 3, 22—4, 3.)

[22]Danach ging Jesus mit seinen Jüngern in die judäische Landschaft und dort hielt er sich mit ihnen auf und taufte. [23]Aber auch Johannes taufte in Änon nahe bei Salem, da daselbst viel Wasser war; und es kamen

---

C. 3 [1]Ein Oberster der Juden. [5]Jesus antwortete: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wenn einer nicht wiedergeboren wird *aus Wasser und Geist*, kann er nicht in das Himmelreich eingehen. *Das aus dem Fleisch Geborene ist Fleisch, und das aus dem Geist Geborene ist Geist.*“ [4]Nikodemus spricht zu ihm: „Wie kann ein Mensch wiedergeboren werden, wenn er alt ist? Er kann doch nicht zum zweiten Mal in seiner Mutter Leib eingehen und geboren werden?“ [7](Jesus antwortete): „Wundere dich nicht, daß ich dir sagte: Jhr müßt wiedergeboren werden. [8]Der Wind weht, wo er will, und sein Brausen hörst du, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt. *So ist ein Jeder, der aus dem Geiste wiedergeboren ist.* [12]*Wenn ich euch irdische Dinge sage, und ihr glaubt nicht, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch die himmlischen Dinge sage?* (*statt:* wenn euch irdische Dinge unerforschlich sind, wie viel mehr noch sind es die himmlischen Dinge!) [13]*Und keiner ist in den Himmel gestiegen, als der, der vom Himmel herabgestiegen ist, nämlich der Menschensohn, der im Himmel ist.*“ (*statt*: und keiner ist gen Himmel gestiegen [begreift die himmlischen Dinge], als der, der im Himmel wohnt). S. 80—83. 84—86.

[14]*„Und wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muß des Menschensohn erhöht werden,* [15]*damit ein Jeder, der glaubt, in ihm das ewige Leben habe.* [16]*Denn also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen einzigen Sohn gegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe.* [17]*Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt gerettet werde durch ihn.* [18]*Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet. Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes.* [19]*Das ist aber das Gericht, daß das Licht in die Welt kam, und es liebten die Menschen mehr die Finsternis als das Licht; denn ihre Werke waren böse.* [20]*Jeder, der das Schlechte tut, haßt das Licht und kommt nicht zu dem Licht, damit seine Werke nicht* (*vom Lichte*) *gestraft werden.* [21]*Wer aber die Wahrheit tut, der kommt zum Licht, damit offenbar werde, daß seine Werke in Gott getan sind.“* *S. 78—80.*

[24]*Denn Johannes war noch nicht ins Gefängnis geworfen.* *S. 91f.*

C. 3 die Leute und ließen sich taufen. 25 Da erhob sich ein Streit zwischen den Jüngern des Johannes und einem Judäer über die Reinigung. 26 Und sie kamen zu Johannes und sagten ihm: „Meister, der bei dir war jenseits des Jordan, siehe der tauft, und alle kommen zu ihm.“ 27 Da antwortete Johannes und sprach: „Es kann ein Mensch sich nicht etwas nehmen, wenn es ihm nicht vom Himmel gegeben ist. 29 Wer die Braut hat, der ist der Bräutigam. Der Freund des Bräutigams aber, der dabei steht und ihn hört, freut sich sehr über die Stimme des Bräutigams. Diese, meine, Freude ist nun erfüllt. 30 Jener muß wachsen, ich aber abnehmen.“

S. 87. 95—98.

C. 4 1 Da nun Jesus erkannte, daß er mehr Jünger gewinne und taufe als Johannes, 3 verließ er Judäa und ging wieder nach Galiläa.

S. 90f.

(6. Jesu Aufenthalt in Samaria und Ankunft in Galiläa 4, 4—45).

4 Er mußte aber durch Samaria wandern. 5 Da kommt er zu einer Stadt Samarias, namens Sychar, nahe bei dem Felde, das Jakob seinem Sohne Joseph gegeben hatte. 6 Es war aber dort eine Quelle. Jesus setzte sich nun, müde von der Wanderung, an der Quelle ohne weiteres nieder. Es war um die sechste Stunde. 7 Da kommt ein Weib aus Samaria, um Wasser zu schöpfen. Jesus spricht zu ihr: „Gib mir zu trinken.“ 9 Da sagt zu ihm das samaritische Weib: „Wie bittest du, ein Jude, mich, die ich ein samaritisch Weib bin, um einen Trunk?“ 10 Jesus antwortete und sagte zu ihr: „Wenn du von der Gabe Gottes wüßtest, würdest du ihn bitten, und er gäbe dir lebendiges Wasser.“

C. 3 26 *Von dem du gezeugt hast.* *S. 98.*
27 *„Ihr selber bezeugt mir, daß ich sagte: Nicht bin ich der Christ, sondern ich bin vor jenem her gesandt.“* *S. 98.*

31 *Der von oben gekommen ist, ist über alle erhaben; der von der Erde ist, gehört zur Erde und redet von der Erde her. Der vom Himmel gekommen ist, ist über alle erhaben* 32 *Was er gesehen und gehört hat, das bezeugt er, und sein Zeugnis nimmt keiner an.* 33 *Der aber sein Zeugnis angenommen hat, hat bestätigt, daß Gott wahrhaftig ist.* 34 *Denn der, den Gott gesandt hat, der redet die Worte Gottes. Denn Gott gibt seinen Geist ungemessen.* 35 *Der Vater liebt den Sohn und hat ihm alles in seine Hand gegeben.* 36 *Der an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben. Der aber dem Sohn nicht gehorcht, wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm.“* *S. 87—91.*

C. 4 1 *daß die Pharisäer gehört hatten.* *S. 91.*
2 *obgleich Jesus selbst nicht taufte, sondern seine Jünger.* *S. 93—95.*

6a *Jakobs.* *S. 106—108.*
8 *Denn seine Jünger waren weggegangen in die Stadt, um Speisen zu kaufen.* *S. 99ff.*
10 *Und wer der ist, der zu dir sagt: „Gib mir zu trinken.“* *S. 108ff.*

C. 4 [19]Spricht zu ihm das Weib: „Herr, ich sehe, daß du ein Prophet bist. [20]Unsre Väter haben auf diesem Berge angebetet, und ihr sagt, in Jerusalem sei der Ort, da man anbeten müsse.“ [21]Spricht zu ihr Jesus: [22]„Ihr betet an, was ihr nicht kennt; wir beten an, was wir kennen. [23]Aber es kommt die Zeit, und jetzt ist sie da, da die wahren Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit, denn auch der Vater sucht solche Anbeter. [24]Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten.“ [25]Spricht zu ihm das Weib: „Ich weiß, daß der Messias kommt; wenn jener kommt, wird er uns alles mitteilen.“

[28]Dann ließ das Weib ihren Wasserkrug stehen und eilte in die Stadt und sagte den Leuten: [29]„Kommet, sehet einen Menschen, der mir Alles gesagt hat. Sollte dieser am Ende der Christus sein?“ [30]Sie kamen

---

C. 4 [11]Spricht zu ihm das Weib: „Herr, du hast doch kein Schöpfgefäß, und der Brunnen ist tief. Woher hast du denn das lebendige Wasser? [12]Bist du etwa größer, als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen gab und selbst aus ihm trank und seine Söhne und sein Vieh?“ [13]Jesus antwortete und sprach zu ihr: „Jeden, der von diesem Wasser trinkt, wird wieder dürsten. [14]Wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm gebe, den wird in Ewigkeit nicht dürsten. Denn das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm zu einer Quelle Wassers werden, das in das ewige Leben sprudelt.“ [15]Spricht zu ihm das Weib: „Herr, gib mir dies Wasser, damit ich nimmer Durst haben und nimmer hierher gehen muß, um zu schöpfen.“ [16]Da sagt er zu ihr: „Geh, rufe deinen Mann und komme hierher.“ [17]Das Weib antwortete und sagte: „Ich habe keinen Mann.“ Da sagt Jesus zu ihr: „Richtig sagtest du: ich habe keinen Mann. [18]Fünf Männer hast du nämlich gehabt, und jetzt ist der, den du hast, dein Mann nicht. Darin hast du wahr geredet.“ S. 107—110.

---

[21] *Glaube mir, Weib, es kommt die Stunde, da ihr weder auf diesem Berge noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet.* *S. 106. 109.*

---

[22] *Denn das Heil kommt von den Juden.* *S. 109.*

[25a] *der sogenannte Christus.*

[26] *Spricht zu ihr Jesus: „Ich bins, der mit dir redet.“* *S. 100.*

[27] *Und überdem kamen seine Jünger und wunderten sich, daß er mit dem Weibe sprach. Keiner jedoch fragte: „Was willst du?“ oder „Was redest du mit ihr?“* *S. 99.*

[29] *was ich getan habe.* *S. 99f.*

---

[30] *gingen zu ihm.* *S. 100f.*

---

[31]Inzwischen baten ihn die Jünger: „Meister, iß.“ [32]Er aber sagte zu ihnen: „Ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennet.“ [33]Da sagten die Jünger zu einander: „Hat ihm jemand zu essen gebracht?“ [34]Spricht zu ihnen Jesus: „Meine Speise ist die, daß ich tue den Willen des, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk.“

[35]Sagt ihr nicht: „Noch vier Monate dauerts, bis die Ernte kommt?“ Siehe,

C. 4 aus der Stadt und [40]baten ihn, er möge bei ihnen bleiben. Und er blieb dort zwei Tage. [44]Denn Jesus selber hat bezeugt, daß ein Prophet im eignen Vaterlande keine Anerkennung findet.

[45]Als er dann nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf, denn sie hatten alles gesehen, was er in Jerusalem auf dem Feste getan hatte. Sie waren ja selbst auch zum Feste gekommen.

S. 98—101. 106—112.

(7. Die Krankenheilung am Sabbat 5, 1—47. 7, 19—24. 8, 39—59.)

C. 5 [1]Darnach war das Fest und Jesus ging hinauf nach Jerusalem.

S. 112f.

[8]. . . . . Spricht zu ihm [einem Lahmen] Jesus: „Stehe auf, nimm dein Bett und wandle.“ [9]Und er nahm sein Bett und wandelte. Es

---

C. 4 ich sage euch: Hebet eure Augen auf und sehet die Felder. Sie sind weiß zum Schnitt. [36]Schon erhält der Schnitter seinen Lohn und führt die Frucht zum ewigen Leben ein, damit der, der gesäet hat, sich freue zusammen mit dem Erntenden. [37]Denn hier bewahrheitet sich das Sprichwort: Ein andrer säet, ein andrer erntet. [38]Ich habe euch gesandt zu ernten, was ihr nicht geschafft habt; andre haben es erarbeitet, und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten.“

S. 100—106.

[39]*Aus jener Stadt aber glaubten viele von den Samaritern an ihn wegen der Rede des Weibes, das bezeugte: „Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe.“* *S. 100f.*

[40]*Da nun die Samariter zu ihm kamen.* *S. 101.*

[41]*Und viel mehr noch kamen zum Glauben durch sein Wort*, [42]*und sagten zu der Frau: „Wir glauben nicht mehr deiner Worte wegen, denn wir haben selbst gehört und erkannt, daß dieser in Wahrheit der Retter der Welt ist!“* *S. 100f.*

[43]*Nach den zwei Tagen ging er von dort aus nach Galiläa.* *S. 110f.*

C. 5 [1]*der Juden.* *S. 112.*

[11]*Der aber antwortete ihnen: „Der mich gesund gemacht hat, der hat mir gesagt: nimm dein Bett und gehe umher.“* [12]*Sie fragten ihn: „Wer ist der Mensch, der dir gesagt hat: hebe es auf und wandle?“* [13]*Der Geheilte aber wußte nicht, wer es sei.* [14]*Siehe, du bist gesund geworden.* *S. 118.*

---

[2]Es ist aber in Jerusalem bei dem Schaftore ein Teich, der hebräisch Bethzatha heißt und fünf Hallen hat. [3]In diesen lagen eine Menge von Kranken, Blinden, Lahmen, Auszehrenden, die warteten auf die Bewegung des Wassers. [4]Ein Engel stieg nämlich von Zeit zu Zeit in den Teich und erregte das Wasser. Wer nun als erster nach der Bewegung hineinstieg, wurde gesund, von welcher Krankheit er auch gequält war. [5]Es war aber ein Mensch dort, der schon 38 Jahre mit seiner Krankheit behaftet war. [6]Diesen sieht Jesus daliegen, und da er erfährt, daß er schon eine lange Zeit hinter sich habe, sagt er zu ihm: „Willst du gesund werden?“ [7]Der Kranke antwortete ihm: „Herr, ich habe keinen Menschen, der, wenn das Wasser sich bewegt, mich in den Teich schaffe, während ich aber selbst hingehe, steigt schon ein anderer vor mir hinein.“ [Da sagt Jesus zu ihm: „Sei gesund.“] [9]Und sofort wurde er gesund. [15]Der Mensch ging weg und sagte

C. 5 war aber an jenem Tage Sabbat. [10]Da sagten die Judäer zu dem Geheilten: „Es ist Sabbat, und es ist dir nicht erlaubt, das Bett zu tragen.“ [13b]Jesus war nämlich entwichen wegen der Menschenmenge, die da war. [14]Darnach aber findet ihn Jesus im Tempel und sagte zu ihm: „Sündige hinfort nicht mehr, daß dir nicht Schlimmeres widerfahre.“

S. 115—119. 124.

[18]Die Judäer aber suchten ihn zu töten, weil er den Sabbat gebrochen
C. 7 hatte. [19a]Jesus aber antwortete und sagte zu ihnen: [19]„Hat euch nicht Moses das Gesetz gegeben; und keiner von euch tut das Gesetz. Was sucht ihr mich zu töten?“ [20]Die Menge antwortete: „Du hast einen Dämon in dir; wer sucht dich zu töten?“ [21]Jesus antwortete und sagte zu ihnen: „Ein einziges Werk habe ich getan, und ihr alle bewundert es. [22]Mose hat euch die Beschneidung gegeben und ihr beschneidet den Menschen am Sabbat. [23]Wenn ein Mensch die Beschneidung am Sabbat annimmt, damit das Gesetz Mosis nicht aufgelöst werde, — da zürnt ihr mir, daß ich einen ganzen Menschen am Sabbat gesund gemacht habe? [24]Urteilt nicht nach dem Augenschein, sondern wendet ein ge-
C. 5 rechtes Urteil an. (S. 123. 125—128). [30]Ich kann nicht von mir selber etwas tun; wie ich höre, so urteile ich, und mein Urteil ist gerecht, denn ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen des, der mich gesandt hat. [31]Wenn ich über mich selbst zeuge, so ist mein Zeugnis nicht wahr.

C. 5 den Juden, daß Jesus es sei, der ihn gesund gemacht habe. [16]Und deshalb verfolgten die Juden Jesum, *weil er das am Sabbat getan hatte.* [17]Der aber antwortete ihnen: „Mein Vater wirkt bis in die Gegenwart, und auch ich wirke.“

S. 115—119. 124.

[18]*Deshalb nun suchten die Juden nur noch mehr ihn zu töten, weil er Gott seinen eigenen Vater nannte und sich so Gott gleich machte* (*S. 120*). [19]„Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, es kann der Sohn nichts von sich aus tun, wenn er es nicht den Vater tun sieht; was nämlich jener tut, das tut auch der Sohn in gleicher Weise. [20]Denn der Vater liebt den Sohn und alles zeigt er ihm, was er selbst tut, und noch größere Werke als diese wird er ihm zeigen, daß ihr euch wundern sollt. [21]Denn wie der Vater die Toten auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will. [22]Der Vater richtet ja niemand, sondern das ganze Gericht hat er dem Sohn übergeben, [23]damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehrt, der ehrt den Vater nicht, der ihn gesandt hat. [25]Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, es kommt die Stunde, und jetzt ist sie da, daß die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die sie gehört haben, werden leben. [26]Denn wie der Vater in sich das Leben hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben. [27]Und er hat ihm Macht gegeben, Gericht zu halten, da er der Menschensohn ist. [28]Wundert euch nicht darüber, daß die Stunde kommt, in der alle, die in den Gräbern wohnen, seine Stimme hören [29]und herauskommen werden, die das Gute getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die das Schlechte getan haben, zur Auferstehung des Gerichts.“ S. 119—124.

C. 7 [22]*nicht daß sie von Mose stammte, sondern von den Vätern.* *S. 127.*

C. 5 [32]Ein anderer ists, der über mich zeugt, und ich weiß, daß das Zeugnis, das er über mich ablegt, wahr ist. [33]Ihr habt zu Johannes gesandt, und er hat für die Wahrheit Zeugnis abgelegt. [34]Ich freilich nehme nicht von einem Menschen das Zeugnis; aber ich sage dies, damit ihr gerettet würdet. [35]Jener war der Leuchter, der brannte und schien; ihr aber wolltet euch eine Zeitlang belustigen in seinem Lichte. [36]Ich aber habe das Zeugnis, das größer ist, als das des Johannes. Die Werke nämlich, die mir der Vater gegeben hat, daß ich sie vollführe; eben die Werke, die ich tue, legen Zeugnis ab über mich, daß mich der Vater gesandt hat. [37]Und der Vater, der mich gesandt hat, der hat über mich Zeugnis abgelegt. Ihr habt weder jemals seine Stimme gehört, noch sein Angesicht gesehen; [38]und sein Wort wohnt nicht in euch, da ihr ja dem nicht glaubt, den jener gesandt hat. [39]Ihr durchforscht die Schriften, da ihr glaubt, in ihnen das ewige Leben zu haben, und doch sind jene es, die über mich Zeugnis ablegen. [40]Und ihr wollt nicht kommen zu mir, daß ihr das Leben gewännet. [24]Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und geht nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tode ins Leben hindurchgedrungen. [41]Von Menschen nehme ich nicht Ehre, [42]aber ich habe erkannt, daß ihr die Liebe Gottes nicht in euch habt. [43]Ich bin im Namen meines Vaters gekommen, und ihr nehmt mich nicht an; wenn ein anderer kommt in seinem eigenen Namen, jenen werdet ihr annehmen. [44]Wie könnt ihr Glauben haben, die ihr Ehre von einander nehmt und die Ehre, die von dem alleinigen Gott kommt, nicht sucht? [45]Meint nicht, daß ich euch beim Vater verklagen will. Es gibt einen, der euch verklagt, Mose, auf den ihr gehofft habt. [46]Denn wenn ihr Mose glaubtet, würdet ihr mir glauben, von mir nämlich hat jener geschrieben. [47]Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubt, wie werdet ihr meinen Worten glauben? S. 129—133.

C. 8 [39]Wenn ihr Kinder Abrahams wäret, tätet ihr die Werke Abrahams. [40]Jetzt aber sucht ihr mich zu töten, mich, einen Menschen, der euch die Wahrheit gesagt hat, die ich gehört habe von Gott; das tat Abraham nicht. [41]Ihr tut die Werke eures Vaters." Da sagten sie zu ihm: „Wir sind nicht aus Hurerei geboren, Einen Vater haben wir: Gott." [42]Sprach zu ihnen Jesus: „Wenn Gott euer Vater wäre, liebtet ihr mich. Denn ich bin nicht von mir selbst gekommen, sondern jener hat mich

---

C. 8 [37]*„Ich weiß, daß ihr Abrahams Same seid. Aber ihr sucht mich zu töten, weil mein Wort keinen Fortgang in euch findet.* [38]*Was ich gesehen habe beim Vater, rede ich, und ihr nun tut, was ihr vom Vater gehört habt."* [39]*Sie antworteten und sprachen zu ihm: „Unser Vater ist Abraham."* *S. 188—190.*

[42]*Denn ich bin von Gott ausgegangen und gekommen.* *S. 190.*

C. 8 gesandt. 43 Weshalb versteht ihr meine Rede nicht? Weil ihr mein Wort zu verstehen unfähig seid. 44 Wenn aber einer die Lüge redet, so redet er aus (eurem) Eigenen, denn Lügner ist auch euer Vater. 45 Ich aber — weil ich die Wahrheit rede, glaubt ihr mir nicht. 47 Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes. Deshalb hört ihr sie nicht, weil ihr nicht aus Gott seid." S. 189—193. 198. 199.

48 Es antworteten die Judäer und sprachen zu ihm: „Sagen wir nicht richtig, daß du [ein Samariter bist und] einen Dämon hast." 49 Jesus antwortete: „Ich habe keinen Dämon, sondern ich ehre meinen Vater, und ihr tut mir Schimpf an. 50 Ich aber suche nicht meine Ehre. Es gibt Einen, der sie sucht und richtet. 56 Abraham, euer Vater, jubelte, daß er sehen sollte meinen Tag, und er sah ihn und freute sich."

59 Da hoben sie Steine auf, daß sie sie auf ihn würfen. Jesus aber verbarg sich und ging zum Tempel hinaus. S. 193—196. 198. 199.

(8. Die Unterredung über das Lebensbrot usw. 6, 1—3. 26—59. 8, 12—35.)

C. 6 1 Danach ging Jesus fort, 2 es folgte ihm aber eine große Menge, da sie die Zeichen sahen, die er an den Kranken tat. 3 Jesus aber bestieg einen Berg und ließ sich daselbst mit seinen Jüngern nieder. [Und die Menge lagerte sich und tat sich nach Speise um]. S. 134f. 138. 144ff.

C. 8 44 „*Ihr habt den Teufel zum Vater, und die Lüste eures Vaters wollt ihr tun. Jener war ein Menschenmörder von Anfang an und stand nicht in der Wahrheit, da die Wahrheit nicht in ihm ist.*" *S. 191f.*

46 „*Wer von euch überführt mich einer Sünde? Wenn ich die Wahrheit rede, weshalb glaubt ihr mir nicht?*" *S. 193.*

51 „*Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn einer mein Wort behält, wird er den Tod nicht sehen in Ewigkeit.*" 52 *Da sagten ihm die Juden: „Nun haben wir erkannt, daß du einen Dämon hast. Abraham starb und die Propheten, und du sagst: Wenn einer mein Wort behält, wird er den Tod nicht schmecken ewiglich* 53 *Bist du etwa größer als unser Vater Abraham, der gestorben ist? Und die Propheten starben. Wozu machst du dich?*" 45 *Jesus antwortete: „Wenn ich mich selbst ehren werde, hat meine Ehre keinen Wert. Es ist mein Vater, der mich ehrt, von dem ihr sagt: er ist unser Gott,* 55 *und ihr habt ihn nicht erkannt, ich aber kenne ihn. Und wenn ich sagen würde, daß ich ihn nicht kenne, würde ich gleich wie ihr ein Lügner sein. Aber ich kenne ihn und behalte sein Wort.*" *S. 193f.*

57 *Da sagten die Juden zu ihm: „Du bist noch keine 50 Jahre alt und hast den Abraham gesehen?"* 58 *Jesus sagte ihnen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ehe Abraham geworden ist, bin ich."* *S. 195f.*

C. 6 (*Die Speisung der Fünftausend und die Rückkehr nach Kapernaum 6, 1. 4—25*). 1 . . . . . nach dem jenseitigen Ufer des Sees Tiberias, *in Galiläa.* 4 Es war aber das Passah, das Fest der Juden, nahe. (*S. 136—138*). 5 Da nun Jesus die Augen aufhob und sah, daß viel Volk zu ihm kam, sagt er zu Philippus: „Wo sollen wir Brote kaufen, damit diese zu essen haben?" Dies sagte er jedoch, um ihn

C. 6 [26]Und Jesus sprach: [27]„Bemühet euch nicht um die Speise, die vergeht, sondern um die Speise, die bleibt, welche der Menschensohn euch geben wird, denn diesen hat der Vater, Gott, beglaubigt.“ [30]Da sagten sie zu ihm: „Was tust du nun für ein Zeichen, damit wir sehen und dir glauben? [31]Unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen, wie geschrieben steht: er gab ihnen Brot vom Himmel zu essen.“ [32]Da sagte

---

C. 6 auf die Probe zu stellen. Denn er wußte selbst, was er tun wollte. [7]Philippus antwortete ihm: „Für 200 Denare Brote reichen nicht für sie, wenn nur jeder ein kleines Stück bekommen soll.“ [8]Spricht zu ihm einer von seinen Jüngern — *Andreas der Bruder des Simon Petrus* — (S. 39): „Es ist ein Knabe da, der fünf Gerstenbrote und zwei Fische hat. Aber was ist das für so viele?“ [10]Jesus sprach zu ihm: „Laßt die Leute sich lagern.“ Es war aber viel Gras an dem Platze. Es lagerten sich nun die Männer: ungefähr 5000. [11]Da nahm Jesus die Brote, sprach das Dankgebet und verteilte sie den Daliegenden; in gleicher Weise auch von den Fischen, so viel sie wollten. [12]Als sie aber satt waren, sagte er zu seinen Jüngern: „Sammelt die übriggebliebenen Brocken, damit nichts umkomme.“ [13]Da sammelten sie und füllten zwölf Körbe mit den Brocken, die übrig geblieben waren von den fünf Gerstenbroten, nachdem sie gegessen hatten (S. 153). [14]Als nun die Leute das Zeichen sahen, das er getan hatte, sagten sie: „Dieses ist gewiß der Prophet, der in die Welt kommt.“ [15]Als aber Jesus erkannte, daß sie kommen und ihn fassen wollten, um ihn zum König zu machen, entwich er — *abermals (S. 140)* — auf den Berg, ganz allein.
[16]Als es aber Abend geworden war, gingen seine Jünger hinab an den See. [17]*Und stiegen in ein Schiff und fuhren auf das jenseitige Ufer nach Kapernaum (S. 140).* Und schon war es finster geworden, und noch nicht war Jesus zu ihnen gekommen. [18]Das Meer aber wurde aufgewühlt von einem heftigen Sturm. [19]Da sie nun etwa 25 oder 30 Stadien gefahren waren, sehen sie Jesus auf dem Meere wandeln und nahe zum Schiffe kommen, und sie fürchteten sich. [20]Er aber spricht zu ihnen: „Ich bins, fürchtet euch nicht.“ [21]*Sie wollten ihn nun in das Fahrzeug nehmen (S. 140—143)*, und alsbald fuhr das Schiff dem Lande zu, dahin sie fahren wollten. [22]Am andern Morgen sah das hier, jenseits des Meeres stehende Volk, daß kein ander Schiff da war, außer dem einen, und daß Jesus nicht zusammen mit seinen Jüngern in das Schiff gestiegen war, sondern seine Jünger allein abgefahren waren. [23]Es kamen aber Fahrzeuge von Tiberias nahe zu dem Ort, wo sie nach dem Dankgebet des Herrn das Brot gegessen hatten. [24]Da nun die Menge sah, daß weder Jesus noch seine Jünger da seien, stiegen sie in die Fahrzeuge und kamen nach Kapernaum, um Jesus zu suchen. [25]Und sie fanden ihn am andern Ufer des Sees und sagten zu ihm: „Meister, wie bist du hierher gekommen?“ S. 133—143.
[26]*Jesus antwortete und sprach zu ihnen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ihr suchet mich, nicht weil ihr die Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr gegessen habt von den Broten und satt geworden seid.“* *S. 144ff.*

---

[27]*zum ewigen Leben.* *S. 146.*

---

[28]*Sie sagten nun zu ihm: „Was sollen wir tun, damit wir die Werke Gottes wirken?“*
[29]*Jesus antwortete und sagte zu ihnen: „Das ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt, den jener gesandt hat.“* [30]*„Was wirkest du?“* *S. 146.*

C. 6 ihnen Jesus: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, Mose hat euch nicht das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt mir das wahrhaftige Himmelsbrot.“ 34 Da sagten sie zu ihm: „Herr, gib uns allenthalben dieses Brot.“ 35 Jesus aber sprach zu ihnen: „Wer zu mir kommt, wird keinen Hunger haben; 36 aber ich sagte euch ja, daß ihr zwar gesehen habt und doch nicht glaubt. 37 Nichts von dem, was mir der Vater gibt, werfe ich weg. 39 Das ist der Wille des, der mich gesandt hat, daß ich nichts von dem, was er mir gegeben hat, verloren gehen lasse.“ 41 Es murrten nun die Judäer über ihn 42 und sagten: „Ist dieser nicht Jesus der Sohn Josefs, dessen Vater und Mutter wir kennen?“ 43 Jesus antwortete und sagte zu ihnen: „Murrt nicht unter einander. 45 Es ist geschrieben in den Propheten: und es werden Alle Gelehrte Gottes sein. Jeder, der gehört hat auf den Vater und (seinen Willen) gelernt hat, der kommt zu mir. 47 Wahrlich, wahrlich ich sage euch: 49 Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben. 51 Wenn jemand ißt von meinem Brote, wird er leben in Ewigkeit.“

S. 145—156.

C. 6 33 *Denn das Brot Gottes ist das, das vom Himmel herabsteigt und der Welt das Leben gibt.* *S. 147 f.*

---

35 *Ich bin das Brot des Lebens,* *S. 148.*
und der an mich glaubt, den wird niemals dürsten. *(S. 148) 153.*
37 *(alles) wird zu mir kommen, und den zu mir Kommenden.* *S. 151.*
38 *Denn ich bin herniedergekommen vom Himmel, nicht daß ich meinen Willen tue, sondern den Willen des, der mich gesandt hat.* *S. 151.*
39 *Sondern ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage.* 40 *Denn das ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben habe, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage.* *S. 151.*
41 *Weil er sagte: „Ich bin das Brot, das vom Himmel herniedergekommen ist —*
42 *Wie sagt er nun: Ich bin vom Himmel herniedergekommen?“* *S. 154.*
44 *Keiner kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn hinaufziehe; und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage.* *S. 154.*
46 *Nicht als ob jemand den Vater gesehen hätte außer dem, der vom Vater kommt; der hat den Vater gesehen.* *S. 155.*
47 *Wer glaubt, hat das ewige Leben; ich bin das Brot des Lebens.* *S. 155.*
50 *Dies ist das Brot, das vom Himmel herniederkommt, damit man von ihm ißt und nicht stirbt.*
51 *Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herniedergekommen ist.* *S. 155 f.*

(*Rede im Anschluß an die Speisung der 5000 (6, 51b—59).*

C. 6 59 Und er lehrte in der Synagoge in Kapernaum und sprach: 51 „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, von mir gegeben für das Leben der Welt.“ 52 Da stritten die Juden unter einander und sagten: „Wie kann der uns sein Fleisch zu essen geben?“ 53 Da sprach Jesus zu ihnen: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinket, habt ihr das Leben nicht in euch. 54 Wer

C. 8 [12]Wiederum nun redete Jesus zu ihnen und sprach: „Wer mir folgt, wird nicht in der Finsternis wandeln, sondern wird das Licht des Lebens haben.“ [13]Da sagten ihm die Pharisäer: „Du zeugst über dich, dein Zeugnis ist nicht wahr.“ [14]Jesus antwortete und sagte zu ihnen: „Wenn ich auch Zeugnis ablege über mich selbst, so ist mein Zeugnis doch wahr, [16]denn ich bin nicht allein, sondern ich und der Vater, der mich gesandt hat. [17]Und in eurem Gesetz ist ja geschrieben, daß das Zeugnis zweier Menschen wahr sei. [18]Ich bin's, der zeugt von mir und der Vater, der mich gesandt hat, zeugt von mir.“

S. 180—182. 197.

[21]Wiederum nun sagte er zu Ihnen: „Ich entferne mich, und ihr werdet mich suchen, und ihr werdet in eurer Sünde sterben.“ [25]Da sagten sie zu ihm: „Du, wer bist du denn?“ Sprach zu ihnen Jesus: „Überhaupt, was rede ich nur zu euch? [26]Vieles habe ich euch zu sagen und zu urteilen. Aber der mich gesandt hat, ist wahr, und was ich gehört habe von ihm, das tue ich kund den Menschen, [28]und von mir

---

C. 8 [12]*Ich bin das Licht der Welt.* *S. 183.*

[14]*Ich weiß ja, woher ich kam und wohin ich gehe, ihr aber wißt nicht, woher ich komme und wohin ich gehe.* [15]*Ihr urteilt nach dem Fleisch, ich richte überhaupt keinen,* [16]*und wenn ich doch einmal richte, ist mein Gericht wahr.* *S. 181.*

[19]*Da sagten sie zu ihm: „Wo ist dein Vater?“ Jesus antwortete: „Ihr kennt weder mich noch meinen Vater; wenn ihr mich kennetet, würdet ihr auch meinen Vater kennen.“* *S. 182.*

[20]*Diese Worte sprach er am Gotteskasten, da er im Tempel lehrte, und keiner griff ihn, denn seine Stunde war noch nicht gekommen.* *S. 182. 197.*

[21]*Wo ich hingehe, da könnt ihr nicht hingehen.* [22]*Da sagten die Juden: „Will er sich denn töten, daß er sagt: Wo ich hingehe, könnt ihr nicht hingehen?“* [23]*Und er sagte zu ihnen: „Ihr seid von unten, ich bin von oben; ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt.* [24]*So sage ich euch, daß ihr sterben werdet in euren Sünden, denn wenn ihr nicht glaubt, daß ich's bin, werdet ihr sterben in euren Sünden.“* *S. 184.*
[27]*Sie erkannten nicht, daß er vom Vater zu ihnen redete.* [28]*Da sagte Jesus: „Wenn ihr den Menschensohn erhöht haben werdet (ans Kreuz), dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin.“* *S. 186.*

C. 6 mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken. [55]Denn mein Fleisch ist wahrhaftige Speise und mein Blut ist wahrhaftiger Trank. [56]*„Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm.* [57]*Wie mich der lebendige Vater gesandt hat, und ich lebe durch den Vater, so wird auch der, der mich ißt, leben durch mich.* [58]*Dieses ist das Brot, das vom Himmel heruntergestiegen ist (S. 158).* Nicht Speise, wie sie die Väter aßen und starben; nein, wer dieses Brot ißt, wird leben in Ewigkeit.“ S. 156—159.

C. 8 selbst tue ich nichts, sondern wie mich der Vater gelehrt hat, das rede ich. [29]Und der mich gesandt hat, ist mit mir; er ließ mich nicht allein, denn ich tue allenthalben, was ihm gefällt." S. 183—186. 197.
[31]Jesus sagte nun zu den Judäern, die gläubig an ihn geworden waren: „Wenn ihr bleibet in meiner Lehre, seid ihr in Wahrheit meine Jünger [32]und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen." [33]Sie antworteten ihm: „Wir sind Abrahams Samen und keinem haben wir je gedient; wie kannst du sagen: ihr werdet frei werden?" [34]Jesus antwortete ihnen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, jeder der die Sünde tut, ist der Sünde Knecht. [35]Der Knecht aber bleibt nicht im Hause in Ewigkeit; der Sohn bleibt für immer."
S. 186—188. 197f.

(9. Der Mißerfolg Jesu 6, 60—71.)

C. 6 [66]Von da an zogen sich nun viele seiner Jünger zurück und wandelten nicht mehr mit ihm. [67]Da sagte Jesus zu den Zwölfen: „Ihr wollt doch nicht auch weggehn?" [68]Simon Petrus antwortete ihm: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte ewigen Lebens, [69]und wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes." [70]Jesus antwortete ihnen: „Habe ich nicht euch, die Zwölf, auserwählt? und unter euch ist Einer ein Teufel. [71]Er meinte aber Judas, Sohn des Simon des Iskarioten: denn dieser sollte ihn verraten, und er war der Zwölfe Einer. S. 160. 162f.

(10. Jesus auf dem Laubhüttenfeste 7, 1—52.).

C. 7 [1]Und darnach wandelte Jesus in Galiläa, denn er wollte nicht in Judäa wandeln, da ihn die Judäer zu töten suchten. [2]Es war aber nahe das Laubhüttenfest. [3]Da sagten zu ihm seine Brüder: „Wandre aus von hier und geh nach Judäa, damit auch deine Jünger (dort) deine Werke sehen, die du tust.

C. 8 [30]*Da er dies sagte, glaubten viele an ihn.* *S. 186f.*

[36]*Wenn nun der Sohn euch frei macht, dann werdet ihr recht frei sein.* *S. 188.*

C. 6 [60]Viele nun von seinen Jüngern, die ihn gehört hatten, sagten: „Hart ist diese Rede, wer kann sie hören?" [61]Es wußte aber Jesus von selbst, daß seine Jünger darüber murrten, und er sagte ihnen: „Dies ärgert euch? [62]*Wenn ihr nun seht den Menschensohn hinaufsteigen dahin, wo er zuvor war?* [63]*Der Geist ist's, der lebendig macht. Das Fleisch ist nichts nütze* (*S. 160*). Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben. [64]Aber es sind unter euch einige, die nicht glauben." Jesus wußte nämlich von Anfang an, wer die seien, die nicht glaubten, und wer ihn verraten werde, [65]*Und er sagte*: „*Deshalb habe ich euch gesagt, daß niemand zu mir kommen könne, wenn es ihm nicht vom Vater gegeben sei.*" *S. 160f.*

C. 7 [1]das Fest der Juden.

C. 7 [4]Denn est tu keiner etwas im Verborgenen, sondern er sucht selbst in der Öffentlichkeit zu sein.“ [6]Da spricht Jesus zu ihnen: „Meine Zeit ist noch nicht da.“ [9]Als er aber das zu ihnen gesagt hatte, blieb er in Galiläa. [10]Als aber seine Brüder hinaufgegangen waren zum Fest, da ging auch er selbst hinauf, nicht öffentlich freilich, sondern wie heimlich. [11]Die Judäer aber suchten ihn beim Feste und sagten: „Wo ist jener!“ [12]Und unter der Menge gab es viel Gemurmel über ihn. Die einen sagten: „Er ist gut.“ Andere sagten: „Nein, sondern er führt das Volk irre.“ [13]Niemand sprach jedoch öffentlich über ihn, aus Furcht vor den Judäern. S. 164—168.

[14]Es war aber schon um die Mitte des Festes, als Jesus zum Tempel hinaufging und lehrte. [15]Da verwunderten sich die Judäer und sprachen: „Wie kam dieser zu Gelehrsamkeit, ohne doch gelernt zu haben.“ [16]Da antwortete ihnen Jesus und sagte: „Meine Lehre ist nicht mein, sondern des, der mich gesandt hat. [17]Wenn jemand seinen Willen tun will, wird er erkennen, ob diese Lehre von Gott ist, oder ob ich aus mir selbst rede.“ S. 166. 126.

[25]Da sagten einige von den Leuten zu Jerusalem: „Ist das nicht der, den sie zu töten suchen? [26]Und siehe, er redet öffentlich, und sie sagen gar nichts zu ihm. Sollten am Ende die Führer wirklich erkannt haben, daß dieser der Christ ist? [27]Aber wir wissen doch, woher dieser stammt. Wenn aber der Christ kommt, weiß niemand, woher er ist.“ [31]Viele aber aus dem Volke glaubten an ihn und sagten: „Wird der Christ, wenn er kommt, etwa mehr Zeichen tun, als dieser tut?“ [32]Es hörten die Pharisäer das Volk dies über ihn murmeln, und es sandten die Hohepriester und Pharisäer Diener, daß sie ihn faßten. [33]Da sagte Jesus: „Noch eine kurze Zeit bin ich bei euch, [34]ihr werdet mich suchen und mich nicht finden.“ [35]Da sagten die Judäer zu einander: „Wo will dieser

---

C. 7 [4b] *„Wenn du diese Dinge tust, so offenbare dich der Welt.“* [5]*Seine Jünger glaubten nämlich nicht an ihn.* *S. 164 f.*

[6]Eure Zeit aber ist allenthalben da, [7]euch kann die Welt nicht hassen, mich aber haßt sie, da ich über sie das Zeugnis ablege, daß ihre Werke schlecht sind. [8]Geht ihr zum Feste. Ich gehe nicht hinauf zu diesem Feste, da meine Zeit noch nicht erfüllt ist. S. 165.

[18]*Der aus sich selber redet, sucht seinen eigenen Ruhm, der aber den Ruhm des, der ihn gesandt hat, sucht, ist wahr, und Ungerechtigkeit ist nicht in ihm.* *S. 126 f.*

[28]*Da lehrte Jesus im Tempel laut und sagte: „Ihr kennt mich und wißt, woher ich bin; und doch bin ich nicht von mir selber gekommen, sondern der mich gesandt hat, ist wirklich, und ihr kennt ihn nicht.* [29]*Ich kenne ihn, da ich von ihm bin, und jener mich gesandt hat.“* [30]*Da suchten sie ihn zu fassen, und keiner legte Hand an ihn, denn noch war seine Zeit nicht gekommen.* *S. 171 f.*

[33]*und ich gehe hin zu dem, der mich gesandt hat.* *S. 170.*

[34]*und wo ich bin, da könnt ihr nicht hingehen.* *S. 170.*

C. 7 hingehen, daß wir ihn nicht finden werden; will er etwa in die Diaspora der Griechen gehen und die Griechen lehren?“ S. 169—172.
45 Es kamen nun die Diener zu den Hohepriestern und Pharisäern zurück, und jene sagten zu ihnen: „Weshalb habt ihr ihn nicht gebracht?“
46 Die Diener antworteten: „Niemals redete ein Mensch so wie dieser!“
47 Die Pharisäer antworteten ihnen: „Seid am Ende auch ihr irre geführt worden? 48 Ist denn etwa einer von den Führern an ihn gläubig geworden, oder von den Pharisäern? 49 Nein, dieser Pöbel nur, der das Gesetz nicht kennt — verflucht sind sie!“ 50 Spricht zu ihnen Nikodemus, der einer von ihnen war: 51 „Richtet etwa das Gesetz den Menschen, ehe es ihn gehört und erkannt hat, was er tut?“ 52 Da antworteten sie und sagten zu ihm: „Bist etwa auch du aus Galiläa? Forsche und sieh, daß ein Prophet aus Galiläa nicht aufsteht.“
S. 169—171. 79. 81.

37 Am letzten Tage, am großen des Festes, stand Jesus da und rief laut: „Wenn jemand dürstet, soll er kommen; und es soll trinken, 38 der an mich glaubt. Wie die Schrift gesagt hat: Ströme lebendigen Wassers werden fließen aus seiner (Zions) Höhlung.“ 40 Da sagten die aus der Menge, die diese Worte hörten: „Das ist wirklich der Prophet.“ 41 Andre meinten: „Dieser ist der Christ.“ Andre sagten: „Kommt denn der Christ vielleicht aus Galiläa? 42 Hat nicht die Schrift gesagt: Aus dem Samen Davids und aus Bethlehem, dem Dorfe, wo David war, kommt der Christ?“ 43 So entstand in der Menge eine Spaltung um seinetwillen. 44 Einige von ihnen aber wollten ihn festnehmen; aber niemand legte Hand an ihn. S. 170—178.

(11. Die Blindenheilung 9, 1—41 und die Hirtengleichnisse 10, 1—21.)

C. 9 1 Und im Vorbeigehen sah er einen Menschen, der blind war. 2 Da fragten ihn seine Jünger und sagten: „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geworden ist?“ 3 Jesus antwortete: „Es hat weder dieser gesündigt, noch seine Eltern, sondern die Werke Gottes sollten an ihm offenbar werden. 4 Wir müssen die Werke des tun, der uns gesandt hat, so lange es Tag ist. Es kommt die Nacht, da niemand wirken kann.“
6 Als er das gesagt hatte, spie er auf den Boden aus und machte einen

---

C. 7 36 *Was ist das für eine Rede, die er tut: Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, da könnt ihr nicht hingehen?* *S. 170.*
39 *Das aber sagte er von dem Geist, von dem die nehmen sollten, die an ihn glaubten. Denn es war noch nicht Geist vorhanden, da Jesus noch nicht verherrlicht war.* *S. 174. 176f.*

C. 9 1 von Geburt an. 2 geboren ward (statt geworden ist). S. 199ff.
5 „*So lange ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt.*“ *S. 203f.*

C. 9 Teig mit dem Speichel und strich ihm den Teig auf die Augen [7]und sagte zu ihm: „Geh, wasche dich am Siloah.“ Da ging er und wusch sich und kam sehend. [8]Da sagten die Nachbarn und die ihn früher als Bettler gesehen hatten: „Ist dieser nicht der, der da saß und bettelte?“ [9]Die einen sagten: „Ja, dieser ists.“ Die andern sagten: „Nein, aber er ist ihm ähnlich.“ Jener sagte: „Ich bins.“ [10]Da sagten sie zu ihm: „Wie wurden denn nur deine Augen geöffnet?“ [11]Jener antwortete: „Der Mensch, der Jesus heißt, machte einen Teig und strich ihn auf meine Augen und sagte mir: Geh zum Siloah und wasche dich. Da ich nun gegangen war und mich gewaschen hatte, sah ich wieder.“ [12]Da sagten sie zu ihm: „Wo ist jener?“ Er sagte: „Ich weiß es nicht.“ [13]Sie führten aber den einst Blinden zu den Pharisäern. [15]Da fragten ihn wiederum auch die Pharisäer, wie er wieder zum Sehen gekommen sei. Er sagte zu ihnen: „Er strich einen Teig und legte ihn auf meine Augen, und ich wusch mich und sehe.“ [16]Da sagten einige von den Pharisäern: „Dieser Mensch kommt nicht von Gott.“ Andre sagten: „Wie kann ein sündiger Mensch solche Zeichen tun?“ Und es war eine Spaltung unter ihnen.

[24]Da riefen sie den Menschen, der blind war, zum zweiten Male, und sagten zu ihm: „Gib Gott die Ehre, wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist.“ [25]Da antwortete jener: „Ob er ein Sünder ist, weiß ich nicht. Eines weiß ich, daß ich blind war und jetzt sehe.“ [26]Da sagten sie zu ihm: „Was hat er denn mit dir gemacht? Wie hat er deine Augen geöffnet?“ [27]Er antwortete ihnen: „Ich hab' es euch doch schon gesagt, und ihr habt nicht gehört. Was wollt ihrs abermals hören? Wollt am Ende auch ihr seine Jünger werden?“ [28]Sie schalten ihn und sagten: „Du bist ein Jünger jenes Menschen, wir aber sind Mose Jünger.“ [34]Und sie warfen ihn hinaus.

C. 9 [7]*am Teiche . . . . verdolmetscht: der Gesandte.* *S. 205.*

[14]*Es war aber der Sabbat an dem Tag, an dem Jesus den Teig machte und ihm die Augen öffnete.*

[16]*Da er den Sabbat nicht hält.* *S. 205.*

[17]Da sagten sie nun wiederum zu dem Blinden: „Was sagst du über ihn, da er deine Augen geöffnet hat?“ Er aber sagte: „Er ist ein Prophet.“ [18]Da glaubten die Juden nicht, daß er blind war und wieder sehend geworden war, bis daß sie die Eltern des, der wieder sehend geworden war, gerufen hatten [19]und sie gefragt hatten: „Ist dieser euer Sohn, von dem ihr sagt, daß er blind geboren wurde? Wie kommts, daß er jetzt sieht?“ [20]Da antworteten seine Eltern und sagten: „Wir wissen, daß dieser unser Sohn ist, und daß er blind geboren worden ist. [21]Wie es aber kommt, daß er jetzt sieht, wissen wir nicht; oder wer ihm seine Augen geöffnet hat, wissen wir nicht. Fragt ihn, er ist alt genug. Er wird selbst über sich reden!“ [22]Dies sagten seine Eltern, da sie die Juden fürchteten. Denn schon hatten die Juden beschlossen, daß, wenn ihn einer als Christus bekenne, er aus der Synagoge ausgestoßen werden solle. [23]Deshalb sagten seine Eltern: „Er ist alt genug, fragt ihn selbst.“

S. 201—204. 209.

C. 9 [35]Jesus hörte, daß sie ihn hinausgeworfen, und sagte: (S. 199—209)

C. 10 [1]„Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: der nicht durch die Tür in die Hürde der Schafe eingeht, sondern auf einem andern Wege eindringt, der ist ein Dieb und Räuber. [2]Der aber durch die Türe eingeht, ist der Hirt der Schafe. [3]Diesem öffnet der Türhüter, und die Schafe hören seine Stimme, und die eignen Schafe ruft er beim Namen und führt sie hinaus. [4]Wenn er alle, die sein sind, hinausgetrieben hat, geht er vor ihnen her, und die Schafe folgen ihm, da sie seine Stimme kennen. [5]Einem Fremden aber werden sie nicht folgen, sondern werden vor ihm fliehen, da sie des Fremden Stimme nicht kennen. S. 209—218.

[11]Der rechte Hirte setzt sein Leben ein für seine Schafe. [12]Der Mietling, [der nicht Hirte ist,] dem die Schafe nicht zu eigen gehören, siehet den Wolf kommen und verläßt die Schafe und flieht — und der Wolf zerreißt und zerstreut sie —, [13]weil er Mietling ist und sich nicht kümmert um die Schafe. [14]Ich bin der rechte Hirte und kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich, [15]und ich setze mein Leben ein für die Schafe. [16]Und ich habe noch andre Schafe, die nicht aus dieser Hürde

---

C. 9 [29]„Wir wissen, daß mit Mose Gott geredet hat, von diesem aber wissen wir nicht, woher er kommt." [30]Der Mensch antwortete und sagte ihnen: „Darin liegt nun doch das Wunderbare, daß ihr nicht wißt, woher er stammt, und er hat mir die Augen geöffnet! [31]Wir wissen doch, daß Gott auf die Sünder nicht hört, sondern wenn einer gottesfürchtig ist und seinen Willen tut, auf den hört er. [32]Von Ewigkeit hat man nicht gehört, daß einer die Augen eines Blindgeborenen öffnete. [33]Wenn dieser nicht von Gott wäre, könnte er nichts tun." [34]Sie antworteten und sprachen zu ihm: „Ganz und gar bist du in Sünden geboren worden und du willst uns belehren?" S. 206 ff. 209.

[35]Und Jesus traf ihn und sagte: „Du, glaubst du an den Menschensohn?" [36]Jener antwortete und sagte: „Und wer ist er, Herr, daß ich an ihn glaube?" [37]Da sagte ihm Jesus: „Du hast ihn ja gesehen, der, der mit dir spricht, der ists." [38]Er aber sprach: „Ich glaube, Herr;" und er fiel vor ihm nieder. [39]Und Jesus sagte: „Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die, die nicht sehen, sehen, und die, die sehen, blind werden." [40]Von den Pharisäern hörten dies die, die bei ihm waren, und sagten zu ihm: „Sind etwa auch wir blind?" [41]Jesus sprach zu ihnen: „Wenn ihr blind wäret, würdet ihr keine Sünde haben. Nun aber ihr sagt: wir sehen, bleibt eure Sünde." S. 207. 209.

C. 10 [6]*Dieses Gleichnis sagte ihnen Jesus. Jene aber erkannten nicht, was das war, was er ihnen sagte.* [7]*Da sprach Jesus aufs Neue: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Ich bin die Tür zu den Schafen.* [8]*Alle, die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber. Aber die Schafe hörten nicht auf sie.* [9]*Ich bin die Tür. Wenn einer durch mich eingeht, der wird gerettet werden und wird eingehen und ausgehen und Weide finden.* [10]*Der Dieb kommt nur, um zu stehlen und zu schlachten und zu verderben. Ich kam, daß sie Leben haben und volle Genüge. Ich bin der gute Hirte."*

S. 213—218. 220.

[15]*wie mich der Vater kennt, und ich kenne den Vater.* *S. 221.*

[16]*und sie werden meine Stimme hören, und es wird Eine Herde und Ein Hirte*

C.10 sind, jene muß ich auch weiden. [18]Dies Gebot habe ich empfangen von meinem Vater." S. 218—223.

[19]Da entstand wieder ein Streit unter den Judäern wegen dieser Reden. [20]Es sagten nämlich viele von ihnen: „Er hat einen Dämon und rast; was hört ihr auf ihn?" [21]Andre sagten: „Dies sind nicht die Worte eines Besessenen. Kann denn ein Dämon die Augen der Blinden öffnen?" S. 224.

(12. Jesus auf dem Tempelweihfest und in Peräa 10, 22—42).

[22]Es war aber Tempelweihfest in Jerusalem; Winter war's. [23]Und Jesus wandelte im Tempel in der Halle Salomos. [24]Da umringten ihn die Judäer und sagten zu ihm: „Wie lange hältst du unsre Seele hin? Wenn du der Christ bist, sage es uns frei heraus." [25]Jesus antwortete ihnen: „Ich sagte es euch, und ihr glaubt nicht. [26]Die Werke, die ich tue im Namen meines Vaters, die zeugen für mich. [29]Was der Vater mir gegeben hat, ist größer als alles, und keiner kann es aus der Hand des Vaters reißen. [30]Ich und der Vater sind Eins."

[31]Da hoben die Judäer wieder Steine auf, daß sie ihn steinigten. [32]Jesus antwortete ihnen: „Viele schöne Werke zeigte ich euch von meinem Vater. Um welches dieser Werke willen steinigt ihr mich?" [33]Die Judäer antworteten ihm: „Um eines guten Werkes willen steinigen wir dich nicht, sondern für die Gotteslästerung, und weil du, ein Mensch, dich zu Gott machst." [34]Jesus antwortete ihnen: „Ist nicht in eurem Gesetze geschrieben: Ich habe gesagt: Ihr seid Götter? [35]So er jene Götter nannte, zu denen das Wort Gottes kam — und die Schrift kann doch nicht gebrochen werden —, [36]wie könnt ihr sagen zu dem, den der Vater geheiligt hat und abgesandt in die Welt: Du lästerst Gott, weil ich sagte: Ich bin Gottes Sohn? [37]Wenn ich nicht tue die Werke meines Vaters, glaubt ihr mir nicht. [38]Wenn ich sie aber tue, und wenn ihr mir nicht glauben werdet, so glaubet den Werken, damit ihr deutlich erkennt, daß in mir der Vater, und ich im Vater bin." [39]Da suchten sie ihn wieder zu fassen, und er entwich aus ihrer Hand.

[40]Und er ging wieder auf das jenseitige Ufer des Jordan an den Ort, wo Johannes zuerst taufte, und dort blieb er. [41]Und viele kamen zu ihm und sagten: „Johannes tat kein Zeichen; alles aber, was Johannes

---

C.10 *werden.* [17]*Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben lasse, damit ich es wiederum nehme.* [18]*Niemand nimmt es von mir, sondern ich lasse es von mir selber Ich habe die Macht, es zu lassen, und habe die Macht, es wieder zu nehmen.* *S. 222f.*

[26]*Aber ihr glaubet nicht, da ihr nicht zu meinen Schafen gehört.* [27]*Meine Schafe hören meine Stimme, und ich kenne sie, und sie folgen mir,* [28]*und ich gebe ihnen ewiges Leben, und sie werden in Ewigkeit nicht verloren gehen, und keiner wird sie aus meiner Hand reißen.* *S. 228f.*

C.10 über diesen gesagt hat, war wahr.“ 42Und viele glaubten dort an ihn. S. 226—230.

(13. Auferweckung des Lazarus 11, 1—46).

C.11 1Es war aber ein Mensch, Lazarus von Bethanien; 3dessen Schwestern, Martha und Maria, sandten eines Tages zu ihm und ließen ihm sagen: „Herr, siehe, den du lieb hast, der ist krank.“ 5Jesus liebte nämlich die Martha und deren Schwester und den Lazarus. 6Da er nun hörte, daß er krank sei, 7sagt er zu den Jüngern: „Auf, laßt uns wieder gen Judäa gehen.“ 8Die Jünger sagen zu ihm: „Herr, eben noch suchten dich die Judäer zu steinigen, und doch willst du wieder dorthin gehen?“ 9Jesus antwortete: „Hat der Tag nicht zwölf Stunden? Wenn einer, so lange es Tag ist, wandelt, stößt er auf kein Hindernis.“ 16Da sagte Thomas, den man „Zwilling“ nannte, zu den Mitjüngern: „Laßt auch uns gehen, damit wir mit ihm sterben.“ 18Bethanien aber war nahe bei Jerusalem, ungefähr 15 Stadien entfernt davon. S. 231—241.
20Als Martha nun gehört hatte, daß Jesus komme, ging sie ihm entgegen 21und sagte: „Herr, wärest du hier gewesen, wäre mein Bruder nicht gestorben. 22Und jetzt weiß ich, daß Gott, was du auch bittest von Gott,

---

C.11 1 *ein Kranker (statt ein Mensch) . . aus dem Dorfe der Maria und der Martha ihrer Schwester.* 2 *Es war aber Maria die, die den Herrn gesalbt hatte mit Myrrhen und seine Füße getrocknet hatte mit ihren Haaren, deren Bruder Lazarus krank war.* *S. 230—232.*

4Als aber Jesus gehört hatte, sagte er: „Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern zum Ruhme Gottes, daß der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde.“ S. 233.

6Dann blieb er an dem Orte, an dem er war, zwei Tage. Darnach . . S. 234.

9 *Da er das Licht dieser Welt sieht.* 10 *Wenn aber einer in der Nacht umherwandert, stößt er an, da das Licht nicht in ihm ist.* *S. 235f.*

11Dies sagte er und dann spricht er zu ihnen: „Lazarus, unser Freund, ruht, aber ich gehe, damit ich ihn aus dem Schlafe wecke. 12 *Da sagten ihm die Jünger: „Herr, wenn er schläft, so wird er gerettet werden.“* 13 *Jesus aber hatte von seinem Tode gesprochen. Jene aber meinten, er spreche von der Ruhe des Schlafes.* 14 *Da sagte ihnen nun Jesus offen: „Lazarus ist gestorben,* 15und ich freue mich um euretwillen, daß ich nicht da war, damit ihr glauben lernt. Aber laßt uns zu ihm gehen.“ S. 237f.

17Da Jesus nun gekommen war, fand er ihn schon vier Tage im Grabe liegen. S. 239f.

19Viele von den Juden aber waren zu Martha und Maria gekommen, damit sie sie trösteten wegen ihres Bruders. S. 240.

20Maria aber blieb im Hause sitzen . . . S. 241.

23Spricht zu ihr Jesus: „Dein Bruder wird auferstehen.“ 24Spricht Martha zu ihm: „Ich weiß, daß er auferstehen wird bei der Auferstehung am jüngsten Tage.“ 25Sprach Jesus zu ihr: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Der an mich glaubt, wird wieder zum Leben kommen, wenn er auch stirbt, 26und jeder,

C. 11 dir geben wird. [33] Da nun Jesus sah, wie sie weinte und die Judäer, die mit ihr gekommen waren, weinten, ward er erschüttert [34] und sprach: „Wo habt ihr ihn hingelegt?“ Da sagten sie ihm: „Herr, komm und sieh.“ [35] Und Jesus (ging hinein und, da er ihn sah), weinte (er). [36] Da sagten die Judäer: „Siehe, wie hat er ihn so lieb gehabt!“ [37] Einige aber von ihnen sprachen: „Konnte dieser, der die Augen des Blinden geöffnet hat, nicht bewirken, daß auch dieser nicht stürbe?“ [41] Jesus aber hob die Augen nach oben und sprach: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast.“ [43] Und als er dies gesagt hatte, schrie er laut auf: „Lazarus!“ [44] Der Gestorbene richtete sich auf, umwickelt an Händen und Füßen mit Binden, und sein Gesicht war von einem Schweißtuch umhüllt. Da sagt Jesus zu ihnen: „Bindet ihn auf und laßt ihn gehen.“

[45] Viele nun von den Judäern glaubten an ihn. S. 241—255.

(14. Der Todesanschlag des Synedriums gegen Jesus 11, 47—54.)

[47] Da beriefen die Hohepriester und Pharisäer ein Synedrium und

---

C. 11 der lebt und glaubt an mich, wird nicht ewiglich sterben. Glaubst du das?“ [27] Sie sagt ihm: „Ja, Herr, ich habe glauben gelernt, daß du bist der Christ, der Gottessohn, der in die Welt gekommen ist.“ S. 242.

[28] Und da sie dies gesagt hatte, ging sie weg und rief die Maria, ihre Schwester, und sagte ihr heimlich: „Der Meister ist da und ruft dich.“ [29] Wie aber jene dies hörte, stand sie eilend auf und kam zu ihm (S. 244). [30] *Denn noch war Jesus nicht zu dem Dorf gekommen, sondern war noch an dem Platze, wo ihm Martha begegnet war.* (*S. 244*). [31] Die Juden nun, die mit ihr im Hause waren und sie trösteten, sahen, daß Maria schnell aufstand und hinausging, und folgten ihr in der Meinung, sie ginge zum Grabe, um dort zu weinen. [32] Als nun Maria da hinkam, wo Jesus war, und ihn sah, fiel sie ihm zu Füßen und sagte zu ihm: „Herr, wärest du hier gewesen, so wäre mein Bruder nicht gestorben.“ S. 245.

[33] Jesus ergrimmte im Geiste und . . S. 246.

[38] Da ergrimmte Jesus wiederum innerlich und ging zum Grabe. [34] Es war aber eine Felsenhöhle, und ein Stein lag davor. [39] Spricht Jesus: „Hebet den Stein weg.“ Spricht zu ihm die Schwester des Verstorbenen, Martha: „Herr, siehe, er riecht schon, es ist ja schon der 4. Tag.“ [40] Spricht zu ihr Jesus: „Sagte ich dir nicht, daß wenn du glaubest, du die Herrlichkeit Gottes sehen werdest?“ [41] Da hoben sie den Stein weg. S. 242 f.

[42] *Ich aber wußte, daß du allenthalben mich erhörst. Aber wegen des Volkes, das umhersteht, sagte ichs, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast.* *S. 249 f.*

[43] „Komm heraus“. [44] Er kam heraus (statt: er setzte sich auf). S. 250.

[45] *Die gekommen waren zu Maria und gesehen hatten, was er tat.* *S. 252.*

[46] *Einige von ihnen aber gingen zu den Pharisäern und sagten ihnen, was Jesus getan.* *S. 252.*

[47] *Da dieser Mensch viele Zeichen tat.* *S. 252.*

C. 11 sprachen: „Was tun wir? [48] Wenn wir ihn so gehen lassen, werden alle noch an ihn glauben.“ [49] Einer aber unter ihnen, Kajaphas, sagte zu ihnen: „Ihr wißt gar nichts, [50] und ihr überlegt auch nicht, daß es besser ist, wenn Ein Mensch für das Volk stirbt, und nicht das ganze Volk zu Grunde geht.“ S. 255f.

[53] Von jenem Tage an stand nun ihr Beschluß fest, ihn zu töten. [54] Da wandelte Jesus nicht mehr öffentlich unter den Judäern, sondern ging von dort weg nach dem Landstrich nahe der Wüste und blieb daselbst mit den Jüngern. S. 256—260.

(15. Jesu Rückkehr nach Bethanien 11, 55—12, 11).

[55] Es war aber das Passahfest nahe. Und viele gingen von dem Lande hinauf nach Jerusalem vor dem Passah, um sich zu reinigen. [56] Die suchten nun Jesus und besprachen sich unter einander im Tempel stehend: „Was dünket euch? Kommt er wohl nicht zum Feste?“ [57] Es hatten aber die Hohepriester und Pharisäer Befehle erlassen, daß, wenn einer in Erfahrung brächte, wo er sei, er es anzeige, daß sie ihn griffen.

C. 12 [1] Jesus aber kam sechs Tage vor dem Passahfeste nach Bethanien. [2] Da bereiteten sie ihm daselbst eine Mahlzeit. [3] Und Maria nahm ein Pfund echter, kostbarer Nardensalbe und salbte Jesus die Füße. Das Haus aber ward erfüllt vom Duft der Salbe. [4] Da sagte einer von seinen Jüngern: [5] „Warum wurde diese Salbe nicht verkauft um dreihundert Denare, und diese den Armen gegeben?“ [7] Da sagte Jesus: „Laß sie, daß sie dieselbe auf den Tag meines Begräbnisses aufhebe. [8] Die Armen habt ihr ja allezeit bei euch, mich aber habt ihr nicht allezeit.

S. 260—268.

C. 11 [48] *Und die Römer werden kommen und werden unser Land und unser Volk nehmen.* [49] *der Hohepriester jenes Jahres war.* [50] *auch.* *S. 255f.*

[51] *Dieses aber sagte er nicht von sich aus, sondern als Hohepriester jenes Jahres prophezeite er, daß Jesus sterben müsse für das Volk* [52] *Und nicht für das Volk allein, sondern damit er auch die Kinder Gottes, die hin und her zerstreut waren, zur Einheit zusammenführe.* *S. 223. 256.*

[54] *nach der „Ephraim“ genannten Stadt.* *S. 259.*

[55] *der Juden.* *S. 112.*

C. 12 [1] *wo Lazarus war, den Jesus von den Toten auferweckte.* *S. 262.*

[2] *und Martha bediente. Lazarus aber war einer von denen, die mit ihm zu Tische lagen.* *S. 262.*

[3] *und sie trocknete mit ihren Haaren seine Füße.* *S. 262f.*

[4] *Judas Ischariot, der ihn verraten sollte.* [6] *Er sagte dies aber nicht, weil ihm die Armen am Herzen lagen, sondern weil er ein Dieb war und den Beutel trug und die Einlagen wegnahm.* *S. 268.*

[9] *Da erfuhr die große Menge der Juden, daß er dort sei, und kamen nicht wegen Jesus allein, sondern damit sie auch den Lazarus sähen, den er von den Toten auf-*

(16. Jesu Einzug in Jerusalem 12, 12—19.)

C.12 [12]Am andern Tag nahm viel Volks, das zum Fest gekommen war, weil es gehört hatte, daß Jesus nach Jerusalem komme, [13]Palmzweige und zog hinaus ihm entgegen und schrie: „Hosianna! Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn.“ [14]Als aber Jesus ein Eselein gefunden hatte, setzte er sich darauf, wie geschrieben ist: [15]„Fürchte dich nicht, Tochter Zion, siehe dein König kommt, reitend auf einem Eselsfüllen.“ [19]Die Pharisäer aber sagten zu einander: „Ihr seht, daß ihr nichts ausrichtet. Siehe, die ganze Welt lief hinter ihm her.“ S. 269—272.

(17. Jesu letztes öffentliches Auftreten 12, 20—50).

[23]Jesus aber antwortete und sagte zu ihnen: „Meine Stunde ist gekommen. [24]Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn das Weizenkorn, nachdem es in die Erde gefallen ist, nicht stirbt, bleibt es allein. Wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht. [25]Wer sein Leben liebt, wird es verlieren, wer aber sein Leben haßt in dieser Welt, wird es bewahren zum ewigen Leben. [27]Jetzt aber ist meine Seele erschüttert, und was soll ich sagen? Vater, hilf mir aus dieser Stunde? Aber — kam ich denn dazu in diese Stunde? [28]Vater, verherrliche deinen Namen.“ Da kam eine Stimme vom Himmel: „Ich habe ihn verherrlicht, auch will ich ihn wiederum verherrlichen.“ [29]Das Volk aber, das dabei stand und gehört hatte, sagte, es habe gedonnert. Andre meinten, ein Engel habe mit ihm geredet. Jesus sagte: [31]„Jetzt geht das Gericht über diese Welt, jetzt wird

---

C.12 *weckte.* [10]*Es faßten aber die Hohepriester den Beschluß, auch den Lazarus zu töten.* [11]*Denn viele von den Juden gingen um seinetwillen hin und glaubten an Jesus.* *S. 268.*

---

[13]*und der König Israels.* *S. 269f.*

[16]*Dieses aber verstanden seine Jünger zuerst nicht; aber als Jesus verherrlicht wurde, da gedachten sie daran, daß dies von ihm geschrieben war, und sie ihm dies getan hatten.* *S. 271.*

[17]*Da zeugte das Volk für ihn, das mit ihm war, als er den Lazarus aus dem Grabe rief und ihn von den Toten auferweckte.* [18]*Darum ging ihm auch das Volk entgegen, als es hörte, daß er dieses Wunder getan hatte.* *S. 271f.*

[20]Es waren aber einige Griechen unter denen, welche hinaufzogen, anzubeten beim Feste. [21]Die gingen nun zu Philippus von Bethsaida in Galiläa und fragten ihn: „Herr, wir wollen den Jesus sehen.“ [22]Philippus kommt und sagts dem Andreas, Andreas und Philippus kommen und sagen es Jesus. S. 272—274.

[23]*Daß des Menschen Sohn verherrlicht würde.* *S. 274.*

[26]*Wenn mir jemand dienen will, der soll mir nachfolgen; und wo ich bin, da soll auch mein Diener sein; wenn mir Jemand dient, den wird der Vater ehren.* *S. 275.*

[30]*Nicht meinetwegen ist diese Stimme geschehen, sondern euretwegen.* *S. 277.*

C.12 der Fürst dieser Welt hinausgestoßen. 32 Und wenn ich von der Erde erhöht werde, will ich alle zu mir ziehen. 35 Wandelt im Lichte, da ihr das Licht habt, damit euch die Finsternis nicht überwältige; denn der in Finsternis wandelt, weiß nicht, wohin er geht." 36 Dies redete Jesus. Dann ging er weg und verbarg sich vor ihnen. 37 Denn trotzdem er so große Zeichen vor ihnen getan hatte, glaubten sie nicht an ihn, 38 damit das Wort sich erfüllte, das der Prophet Jesaia sprach: „Herr, wer glaubte unsrer Rede, und wem wurde der Arm des Herrn geoffenbart?" 41 Dies sagte Jesaia, da er seine Herrlichkeit sah und über ihn redete. 42 Freilich auch von den Führern glaubten viele an ihn, aber wegen der Pharisäer bekannten sie es nicht, damit sie nicht aus der Synagoge ausgeschlossen würden. 43 Denn sie liebten Menschenherrlichkeit mehr als Gottesherrlichkeit.

44 Jesus aber rief laut und sprach: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich sandte. 46 Ich bin als ein Licht in die Welt gekommen, daß ein jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe. 47 Und wenn einer meine Worte hört und sie nicht hält, richte ich ihn nicht. Denn ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um die Welt zu retten. 48 Wer mich verachtet und meine Worte nicht aufnimmt, hat den, der ihn richtet: das Wort, das ich geredet habe, 49 da ich nicht aus mir selbst geredet habe, sondern der Vater, der mich sandte, mir selbst auftrug, was ich sagen und was ich reden soll. 50 Und ich weiß, daß sein Gebot ewiges Leben bringt. Was ich nun rede, rede ich so, wie es mir der Vater gesagt hat."

S. 272—285.

(18. Das letzte Mahl 13, 1—30.)

C.13 1 Da Jesus aber vor dem Passahfeste wußte, daß seine Stunde kam, aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen, schenkte er seine Liebe bis zu-

---

C.12 33 *Dies sagte er aber, um anzuzeigen, welchen Todes er sterben solle.* 34 *Da antwortete ihm die Menge: „Wir haben aus dem Gesetz vernommen, daß der Christ bis in Ewigkeit bleibt. Wie sagst du da, daß des Menschen Sohn erhöht werden muß? Wer ist dieser Menschensohn?"* 35 *Da sagte ihnen Jesus: „Noch eine kleine Zeit ist das Licht bei euch!* 36 *Da ihr das Licht habt, glaubt an das Licht, damit ihr Söhne des Lichts werdet."* *S. 279 f.*

39 *Deshalb konnten sie nicht glauben, weil wiederum Jesaia gesagt hat:* „40 *Er hat ihnen die Augen blind gemacht und ihnen das Herz verstockt, daß sie nicht sehen mit den Augen noch erkennen mit dem Herzen und umkehren, und ich sie heilen würde."* *S. 281.*

45 *Und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat.* *S. 283.*

48 *Jenes wird ihn richten am jüngsten Tage.* *S. 283.*

C.13 1 *nachdem er geliebt hat . . sie* *S. 285.*

C. 13 letzt den Seinigen, die in der Welt zurückblieben. [2]Und da ein Mahl gehalten wurde, [4]stand er auf und legte seine Gewänder ab und nahm ein Leintuch und umgürtete sich damit; [5]dann schüttete er Wasser in das Waschbecken und begann den Jüngern die Füße zu waschen und mit dem Leintuch, damit er umgürtet war, sie abzutrocknen. [6]Da kam er zu Simon Petrus. Der sagte zu ihm: „Herr, du wäschst mir die Füße?“ [7]Jesus antwortete und sagte zu ihm: „Was ich tue, weißt du jetzt nicht; du wirst es aber nachher erkennen.“ [8]Da sagt Petrus zu ihm: „Du sollst mir die Füße in Ewigkeit nicht waschen.“ Jesus antwortete ihm: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keine Gemeinschaft mit mir.“ [9]Da sagt zu ihm Simon Petrus: „Herr, nicht allein meine Füße, sondern auch die Hände und das Haupt.“ [10]Sagt zu ihm Jesus: „Der Gebadete braucht sich nicht zu waschen, er ist ja ganz rein. Und ihr seid rein, aber freilich nicht alle.“ [21]Als Jesus dies gesagt hatte, ward er tief erschüttert in seinem Innern und bezeugte und sagte: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Einer unter euch wird mich verraten.“ [22]Die Jünger sahen einander an, ratlos, von wem er spreche. Einer aber von seinen Jüngern lag an der Brust Jesu. [24]Da winkte diesem Simon Petrus zu und sagte zu ihm: „Sag, wer ist es, über den er redet?“ [25]Da lehnte sich jener gleich an Jesu Brust und sagte zu ihm: „Herr, wer ist's?“ [26]Jesus aber antwortete: „Der ist's, dem ich den Bissen eintauchen

---

C. 13 [2]*Da der Teufel schon gegeben hatte in das Herz des Judas Ischariot des Simons Sohn, daß er ihn verriete,* [3]*(Jesus), der wohl wußte, daß ihm der Vater alles in die Hände gegeben hatte, und daß er von Gott ausgegangen war und zu Gott ging.* *S. 286f.*

[4]*vom Mahle* *S. 288.*

[11]*Denn er wußte, wer ihn verriet, deshalb sagte er: „Nicht alle seid ihr rein.“* *S. 289.*

---

[12]Nachdem er nun ihre Füße gewaschen und seine Kleider genommen und sich wieder zu Tische gelegt hatte, sagte er zu ihnen: „Erkennt ihr, was ich euch getan habe? [13]Ihr nennt mich Meister und Herr, und ihr sprecht richtig also. Ich bin es ja. [14]Wenn also ich euch die Füße gewaschen habe, ich der Herr und der Meister, so müßt auch ihr einander die Füße waschen. [15]Denn ich gab euch ein Beispiel, daß auch ihr tut, wie ich euch getan habe. [16]Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, der Diener ist nicht größer als sein Herr, und auch der Gesandte ist nicht größer als der, der ihn gesandt hat. [17]Wenn ihr das wißt, so seid ihr selig, wenn ihr darnach handelt. [20]Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer, wenn ich einen sende, diesen aufnimmt, nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.“ S. 290—292.

---

[18]*Nicht von euch allen rede ich. Ich weiß, welche ich erwählte. Aber die Schrift muß erfüllt werden. Der mein Brot ißt, hat seinen Fuß gegen mich erhoben.* [19]*Schon jetzt sage ich's euch, ehe es eintrifft, damit ihr glaubt, wenn es geschieht, daß ich's bin.* *S. 292.*

[23]*den Jesus liebte.* *S.*

C.13 und geben werde.“ Da taucht er den Bissen ein, nimmt ihn und gibt ihn dem Judas, des Iskarioten Simon Sohn. 27 Und nach dem Bissen da fuhr der Satan in jenen. Da sagte ihm Jesus: „Was du tust, tu bald.“ 28 Niemand aber von denen, die zu Tische lagen, verstand, wozu er ihm dies sagte. 29 Denn einige glaubten, da Judas den Beutel hatte, Jesus sage ihm: Kaufe, was wir zum Fest nötig haben, oder er solle den Armen etwas geben. 30 Als nun jener den Bissen genommen hatte, ging er sofort hinaus. Es war aber Nacht. S. 285—296.

(19. Die Abschiedsreden Jesu 13, 31—17, 26.)
(Die Weinstocksgleichnisse 15, 1—17.)

C.13.15 31 Da er aber hinausgegangen war, sprach Jesus: „2 Jede Rebe am Weinstock, die nicht Frucht bringt, nimmt der Weingärtner weg, und jede, die Frucht bringt, reinigt er, damit sie mehr Frucht bringe. 3 Ihr seid schon rein durch das Wort, das ich zu euch geredet habe.
4 Die Rebe kann nicht Frucht bringen aus eigener Kraft; wenn sie nicht am Weinstock bleibt, 6 wird sie hinausgeworfen und verdorrt, und man liest sie auf und wirft sie ins Feuer und verbrennt sie. 8 Darin wurde mein Vater verherrlicht, daß ihr viel Frucht bringt und werdet meine Jünger. 9 Wie mich mein Vater liebte, so liebte auch ich euch. Bleibt in meiner Liebe. 10 Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, wie auch ich die Gebote meines Vaters gehalten habe und in seiner Liebe bleibe. 11 Dies habe ich euch gesagt, daß meine Freude in euch sei und eure Freude erfüllt werde. 14 Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch gebiete. 15 Nicht mehr nenne ich euch Knechte, da der Knecht nicht weiß, was sein Herr tut. Euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch kund getan habe alles, was ich gehört habe vom Vater. 16 Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich erwählte euch und habe euch dazu bestimmt, daß ihr Frucht bringt und eure Frucht bleibe. S. 302—311.

C.15 1 *Ich bin der wahrhaftige Weinstock, und mein Vater ist der Weingärtner.* *S. 302.*
2 *an mir (statt am Weinstock).* *S. 303.*
4 *Bleibt in mir und ich in euch (S. 304). Wie . ., so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt.* 5 *Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht; denn ohne mich könnt ihr nichts tun.* 6 *Wenn einer nicht in mir bleibt, . . wie die Rebe . . .* 7 *Wenn ihr bleibt in mir, und meine Worte in euch bleiben, bittet, was ihr wollt, es wird euch werden.* *S. 305.*
12 *Das ist mein Gebot, daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe.* 13 *Keiner hat größere Liebe als die, daß einer sein Leben gibt für seine Freunde.* *S. 307.*
16 *Daß ihr hingehet und (S. 308). — Daß der Vater, um was ihr ihn auch bittet in meinem Namen, euch gebe.* *S. 308.*
17 *Das gebiete ich euch, daß ihr einander liebet.* *S. 307.*

(Der Haß der Welt 15, 18—16, 4.)

C.15 [18]Wenn die Welt euch haßt, so bedenket, daß sie mich vor euch gehaßt hat. [19]Wenn ihr von der Welt wäret, würde die Welt ihr Eigentum lieben. Da ihr aber nicht aus der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt herausgewählt habe, so haßt euch die Welt. [21]Aber dies (alles) werden sie gegen euch tun, weil sie den nicht kennen, der mich gesandt hat. [22]Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, so lüden sie damit keine Sünde auf sich. Jetzt aber haben sie keinen Vorwand in betreff ihrer Sünde, [25]sondern es muß erfüllt werden das Wort in ihrem Gesetz: Sie haßten mich grundlos.

C.16 [1]Dies habe ich euch gesagt, daß ihr euch nicht ärgert. [2]Sie werden euch aus der Synagoge werfen, [3]weil sie den Vater nicht erkannt haben und mich nicht. [4]Aber ich habe euch das gesagt, daß, wenn die Stunde kommt, ihr daran denkt, daß ich es euch sagte. Ich habe euch dies aber nicht von Anfang an gesagt, da ich ja bei euch war.

S. 311—316.

(Der Paraklet 16, 5—15.)

[5]Jetzt aber gehe ich fort und keiner von euch fragt mich: Wo gehst du hin? [6]Sondern weil ich euch das gesagt habe, hat die Trauer euer Herz erfüllt. [7]Aber ich sage euch die Wahrheit: Es ist euch gut, daß ich hingehe. Denn wenn ich nicht hingehe, wird der Paraklet nicht zu euch kommen. Wenn ich aber hingegangen bin, werde ich ihn zu euch senden. [8]Und wenn jener kommt, wird er der Welt Erkenntnis bringen über die Sünde, über die Gerechtigkeit und über das Gericht. [12]Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. [13]Wenn

---

C.15 [20]*Denket an das Wort, das ich euch sagte: „Es ist der Knecht nicht größer als sein Herr." Wenn sie mich verfolgten, werden sie auch euch verfolgen; wenn sie meine Worte hielten, werden sie auch das eure halten.* S. 311f.

[21]*um meines Namens willen.* S. 312.

[23]*Wer mich haßt, haßt auch meinen Vater.* [24]*Wenn ich nicht die Werke unter ihnen getan hätte, die kein andrer getan hat, hätten sie keine Sünde, nun aber haben sie sie gesehen und haben doch sowohl mich als auch meinen Vater gehaßt.* S. 313.

[26]*Wenn der Paraklet kommt, den ich euch schicken werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, so wird jener über mich Zeugnis ablegen.* [27]*Aber auch ihr legt Zeugnis ab, weil ihr von Anfang an bei mir seid.* S. 314f.

C.16 [2]*Ja es kommt die Stunde, da Jeder, der euch tötet, meint Gott einen Dienst zu erweisen.* [3]*Und das werden sie tun,* S. 315f.

[5]*zu dem, der mich sandte.* S. 316.

[9]*Und zwar über die Sünde, daß sie nicht an mich glauben,* [10]*über die Gerechtigkeit aber, daß ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr seht,* [11]*und über das Gericht, daß der Herr dieser Welt gerichtet wird.* S. 319f.

[13]*Der Geist der Wahrheit.* S. 318.

C. 16 aber jener kommt, wird er euch in alle Wahrheit führen. Denn er wird nicht von sich selber reden, sondern er wird reden, was er hört, und wird euch verkünden, was kommen wird. [14]Jener wird mich verherrlichen, weil er aus dem Meinen nehmen und es euch verkündigen wird.

S. 316—320.

(Vom Abschied und Wiedersehen 16, 16—33.)

[16]Noch eine kleine Weile, und ihr seht mich nicht mehr, und wieder eine kleine Weile, und ihr werdet mich sehen." [17]Da sagten einige von den Jüngern zu einander: [18]„was bedeutet das, was er »eine kleine Weile« nennt? Wir wissen nicht, was er meint." [19]Jesus merkte, daß sie ihn fragen wollten, und sagte zu ihnen: „Darüber befragt ihr euch unter einander, daß ich sprach: Eine kleine Weile, und ihr seht mich nicht, und wieder eine kleine Weile, und ihr werdet mich sehen? [20]Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ihr werdet weinen und trauern, die Welt aber wird sich freuen. Ihr werdet betrübt werden, aber eure Trauer wird zur Freude werden. [21]Wenn das Weib gebiert, hat sie Trauer, weil ihre Stunde gekommen ist. Wenn sie aber das Kindlein geboren hat, denkt sie nicht mehr an die Not um der Freude willen, daß ein Mensch zur Welt geboren wurde. [22]So habt auch ihr jetzt Trauer; aber ich werde euch wiedersehen, und euer Herz wird sich freuen, und eure Freude wird niemand von euch nehmen. [23]Und an jenem Tage werdet ihr mich gar nichts mehr fragen. [25]Dies habe ich zu euch in Gleichnissen geredet. [32]Siehe, es kommt die Stunde und sie ist gekommen, daß ihr zerstreut werdet, ein jeder in seine Heimat, und ihr mich allein laßt. Doch

---

C. 16 [15]*Alles, was der Vater hat, ist mein. Deshalb sagte ich: Er nimmt von dem Meinen und wird es euch verkündigen.* *S. 318.*

[17]*„Was bedeutet das, was er sagt: Ein Kleines, und ihr werdet mich nicht sehen, und wieder ein Kleines, und ihr werdet mich sehen, und: Ich gehe zum Vater?"* [18]*Da sagten sie . . .* *S. 325.*

[23]*Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn ihr etwas vom Vater bitten werdet, wird er es euch geben in meinem Namen.* [24]*Bis jetzt erbatet ihr nichts in meinem Namen. Bittet, so werdet ihr nehmen, daß eure Freude vollkommen sei.* *S. 322—326.*

[25]*Es kommt die Stunde, da ich nicht mehr in Gleichnissen zu euch reden werde, sondern offen über den Vater euch Kunde geben werde.* [26]*An jenem Tage werdet ihr in meinem Namen bitten, und ich sage euch nicht, daß ich den Vater für euch bitten werde.* [27]*Denn er selbst, der Vater liebt euch, weil ihr mich geliebt habt und geglaubt habt, daß ich von Gott ausgegangen bin.* [28]*Ich bin ausgegangen vom Vater und bin gekommen in die Welt; ich verlasse wieder die Welt und gehe zum Vater."* [29]*Seine Jünger sagen: „Siehe, jetzt redest du offen und sagst kein Gleichnis.* [30]*Jetzt wissen wir, daß du alles weißt und nicht nötig hast, daß dich einer fragt. Deshalb glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist."* [31]*Jesus antwortete ihnen: „Jetzt glaubt ihr?"* *S. 325—327.*

C. 16 ich bin nicht allein, da der Vater bei mir ist. 33 Dies habe ich euch gesagt, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden." S. 320—328.

(Gebet für die Jünger 17, 1—26.)

C. 17 1 Dies sprach Jesus. Und nachdem er seine Augen gen Himmel aufgehoben hatte, sprach er: „Vater, die Stunde ist gekommen. 4 Ich habe dich verherrlicht auf Erden, da ich das Werk vollendet habe, das du mir zur Vollführung übergabst. 6 Ich habe deinen Namen, den du mir übergeben hast, geoffenbart. 8 Denn die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, und sie nahmen sie auf und erkannten in Wahrheit, daß du mich gesandt hast.

9 Ich bitte für sie: 11 Heiliger Vater, erhalte sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast. 12 So lange ich bei ihnen war, habe ich sie bewahrt in deinem Namen, den du mir gegeben hast, und behütete sie, und keiner ging verloren mit Ausnahme des Sohnes des Verderbens. 14 Ich habe ihnen dein Wort gegeben, und die Welt haßte sie, da sie nicht von der Welt sind, wie auch ich nicht von der Welt bin. 15 Ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt nimmst, sondern daß du sie bewahrst vor dem Bösen. 17 Heilige sie in der Wahrheit. Dein Wort ist Wahrheit. 19 Und für sie heilige ich mich,

---

C. 17 1b *Verherrliche deinen Sohn, daß der Sohn dich verherrliche,* 2 *wie du ihm gegeben hast Macht über alles Fleisch, damit er allem, das du ihm gegeben hast, ewiges Leben gebe.* 3 *Dies aber ist das ewige Leben, daß sie dich und den du gesandt hast, Jesus Christus, als den alleinigen, wahrhaftigen Gott erkennen.* S. 328—331.

5 *Und jetzt verherrliche mich du, o Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, die ich hatte bei dir, ehe die Welt war.* S. 331.

6 *. . den Menschen, die du mir gegeben hast aus der Welt. Dein waren sie, und mir hast du sie gegeben, und dein Wort haben sie bewahrt.* 7 *Jetzt haben sie erkannt, daß alles, was du mir gegeben hast, von dir ist.* S. 331f.

8 *Denn von dir bin ich ausgegangen, und sie haben glauben gelernt . .* S. 332.

9 *Nicht bitte ich für die Welt, sondern für die, die du mir gegeben hast, weil sie dein sind.* 10 *Und das Meinige ist alles dein, und das Deinige mein, und ich bin in ihnen verherrlicht.* 11 *Und nicht mehr bin ich in der Welt. Sie aber sind in der Welt. Und ich komme zu dir.* S. 332f.

11 *Daß sie eins seien, wie wir.* S. 333.

12 *Daß die Schrift erfüllt würde.* S. 333.

13 *Jetzt aber komme ich zu dir; und dieses rede ich in der Welt, daß sie meine Freude völlig in sich haben.* S. 333.

16 *Aus der Welt sind sie nicht, wie ich nicht aus der Welt bin.* S. 334.

18 *Wie du mich gesandt hast in die Welt, so habe auch ich sie in die Welt gesandt.* S. 334.

20 *Nicht für diese aber bitte ich nur, sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich glauben.* 21 *Damit alle eins seien, wie du, Vater, in mir, und ich in dir; damit auch sie in uns seien, daß die Welt glaube, daß du mich gesandt hast.* S. 334. 336.

C. 17 daß sie selbst auch wahrhaft geheiligt sind; [23] ich in ihnen, wie du in mir, daß die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und sie liebtest, wie du mich liebtest. [25] Und, gerechter Vater, die Welt hat dich (noch) nicht erkannt, ich aber erkannte dich, und diese kamen zur Erkenntnis, daß du mich sandtest. [26] Und ich habe ihnen deinen Namen kund getan, damit die Liebe, mit der du mich liebtest, in ihnen sei.

S. 328—338.

(Die Schlußrede 13, 31—14, 31.)

C. 13 [33] Kindlein, eine kleine Weile noch bin ich bei euch. [34] Da gebe ich euch eine neue Aufgabe: Ihr sollt einander lieben, wie ich euch liebte, damit auch ihr einander lieb habt. [35] Denn daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe unter einander habt.

C. 14 [1] Euer Herz erschrecke nicht. Glaubet an Gott und glaubet an mich. [2] Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen. Wenns nicht so wäre, würde ich zu euch sagen: Ich gehe, euch eine Stätte zu bereiten. [3] Und wenn ich hingehen werde, euch eine Stätte zu bereiten, werde ich wiederkommen und euch zu mir holen, damit, wo ich bin, auch ihr seid.

C. 17 [22] *Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, daß sie eins seien, wie wir eins sind.* *S. 336.*

[23] *Daß sie völlig zur Einheit kommen.* *S. 336.*

[24] *Vater, ich will, daß wo ich bin, auch jene bei mir sind, die du mir gegeben hast, damit sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, da du mich vor Gründung der Welt geliebt hast.* *S. 336.*

[26] *und werde ihn kund tun* *S. 337*
und ich in ihnen. *S. 337.*

C. 13 [31] *Nun wurde des Menschen Sohn verkläret, und Gott wurde verklärt in ihm,* [32] *und Gott wird ihn verklären in sich selbst und wird ihn sogleich verklären.* *S. 297f. 338f.*

[33] *ihr werdet mich suchen, und wie ich sagte zu den Juden: Wo ich hingehe, da könnt ihr nicht hinkommen, sage ich jetzt auch euch.* *S. 339.*

---

[36] Da sagt zu ihm Simon Petrus: „Herr, wo gehst du hin?“ Jesus antwortete: „Wohin ich gehe, da kannst du mir jetzt nicht hinfolgen. Du wirst mir aber später folgen.“ [37] Spricht zu ihm Petrus: „Herr, warum kann ich dir jetzt nicht folgen. Ich will für dich sterben.“ [38] Jesus antwortete ihm: „Du willst dein Leben für mich lassen? Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, der Hahn wird nicht krähen, ehe du mich dreimal verleugnet haben wirst.“ S. 340f.

C. 14 [4] „Und wo ich hingehe, dahin wisset ihr den Weg.“ [5] Spricht zu ihm Thomas: „Herr, wir wissen nicht, wo du hingehst. Wie wissen wir da den Weg?“ [6] Spricht zu ihm Jesus: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater, wenn nicht durch mich. [7] Wenn ihr mich erkannt hättet, würdet ihr auch meinen Vater kennen; und von jetzt an kennt ihr ihn und habt ihn gesehen.“ [8] Spricht zu ihm Philippus: „Herr, zeig uns den Vater, und es wird uns genügen.“ [9] Spricht zu ihm Jesus: „So lange Zeit bin ich bei

C. 14 [12]Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer an mich glaubt, der wird auch die Werke tun, die ich tue, und noch größere als diese wird er vollbringen, [13]da ich zum Vater gehe. Und was ihr bitten werdet in meinem Namen, das wird er erfüllen.

[16]Und ich will den Vater bitten, und er wird euch einen Paraklet geben. [18]Ich werde euch nicht Waisen bleiben lassen, ich komme wieder zu euch. [27]Den Frieden lasse ich euch. Meinen Frieden gebe ich euch. Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht. [28]Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe, denn der Vater ist größer als ich. [30]Nicht mehr werde ich mit euch reden, denn es kommt der Fürst

---

C. 14 euch, und du hast mich nicht erkannt, Philippus? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen. Wie sagst du: Zeig uns den Vater. [10]Glaubst du nicht, daß ich in dem Vater und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich zu euch rede, rede ich nicht aus mir selber. Der Vater aber, der in mir wohnt, tut seine Werke. [11]Glaubt mir, daß ich im Vater und der Vater in mir ist. Wenn aber nicht, so glaubt um der Werke selber willen. S. 342—344.

[13] *werde ich tun (statt wird er tun), damit verherrlicht werde der Vater im Sohne*
[14] *wenn ihr etwas bitten werdet in meinem Namen, werde ich es erfüllen.*
S. 345.

[15]Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten. S. 345.

[16] *andern (Parakleten), damit er bei euch bleibe ewiglich,* [17] *den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, da sie ihn nicht sieht und nicht kennt. Ihr kennt ihn, da er bei euch bleibt und in euch ist.* *S. 346f.*

[19] *Noch eine kleine Weile, und die Welt wird mich nicht mehr sehen. Ihr aber werdet mich sehen, da ich lebe und ihr leben werdet.* [20] *An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin, und ihr in mir, und ich in euch.*
S. 347.

[21]Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist's, der mich liebt. *Wer mich aber liebt, wird von meinem Vater geliebt,* und ich werde ihn lieben und werde mich ihm offenbaren. [22]Spricht zu ihm Judas, *nicht der Ischarioth*: „Herr, was ist's, daß du uns dich willst offenbaren *und nicht der Welt*?" [23]Da antwortete ihm Jesus und sagte zu ihm: „Wenn einer mich liebt, wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen. [24] *Wer mich nicht liebt, hält meine Worte nicht. Und das Wort, das ihr höret, ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat.* [25] *Dies habe ich euch gesagt, solange ich bei euch wohnte.* [26] *Der Paraklet aber, der heilige Geist, den der Vater in meinem Namen schicken wird, der wird euch alles lehren und euch erinnern an alles, was ich euch sagte.* *S. 347f.*
[27] *nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch.* *S. 349.*
[28] *Ihr habt gehört, daß ich euch sagte: Ich gehe und komme wieder zu euch.*
S. 349.
[29] *Und jetzt habe ichs euch gesagt, ehe es geschieht, damit, wenn es geschieht, ihr glauben werdet.* *S. 350.*
[30] *vieles.* *S. 298f.*

C.14 der Welt, und an mir hat er nichts. 31 Aber die Welt soll erkennen, daß ich den Vater liebe, und handle so, wie mir der Vater geboten hat. Stehet auf, lasset uns von hier weggehen!“ S. 338—353.

(20. Jesu Gefangennahme 18, 1—11.)

C.18 1 Nachdem Jesus dies gesagt hatte, ging er hinaus mit seinen Jüngern über den Bach Kidron. 2 Es wußte aber auch Judas den Ort, da oftmals Jesus dort mit seinen Jüngern zusammengekommen war. 3 Und es kamen von den Hohepriestern und den Pharisäern Knechte dorthin mit Fackeln und Lampen und Waffen. 4 Da Jesus nun alles wußte, was ihm begegnen sollte, ging er hinaus und sagte zu ihnen: „Wen sucht ihr?“ 5 Sie antworteten ihm: „Jesum von Nazaret.“ Er sagte ihnen: „Ich bins.“ Es stand aber auch Judas bei ihnen. 6 Da er ihnen nun sagte: „Ich bins“, wichen sie zurück und fielen zur Erde nieder. 8 Jesus antwortete: „Ich habe euch gesagt, daß ich's bin. Wenn ihr denn mich sucht, so laßt diese gehen.“ S. 357—364.

(21. Das Verhör vor dem Synedrium 18, 12—27).

12 Die Knechte griffen nun Jesum und fesselten ihn 13 und führten ihn zu Annas. 15 Es folgte aber Jesu Simon Petrus, und ein anderer Jünger. Jener Jünger aber war ein Bekannter des Hohepriesters und ging zusammen mit Jesus in den Hof des Hohepriesters. 16 Petrus blieb aber außen vor der Tür stehen. 19 Der Hohepriester aber fragte Jesum nach

---

C.18 1 wo ein Garten war, in welchen er hineinging und seine Jünger. S. 358.

2 *der ihn verriet.* *S. 358.*

3 Judas nahm die Kohorte und die Diener und ging. S. 359—362.

5 *der ihn verriet.* *S. 358.*

7 *Und abermals fragte er sie: „Wen sucht ihr?“ Sie aber antworteten: „Jesum von Nazaret.“* *S. 362.*

9 *Damit erfüllt würde das Wort, das er sagte: „Die du mir gegeben hast, von denen habe ich keinen verloren.“* *S. 331.*

12 die Kohorte und der Chiliarch und . . der Juden. S. 359 f.

13 *zuerst, denn er war der Schwiegervater des Kajaphas, der der Hohepriester jenes Jahres war.* 14 *Es war aber Kajaphas der, der den Juden geraten hatte: „Es ist besser, daß Ein Mensch sterbe für das Volk.“* *S. 366 f. 247.*

(*Petrus in der Leidensgeschichte.*)

10 Simon Petrus aber, der ein Schwert hatte, zog dieses und schlug den Knecht des Hohepriesters und schlug ihm das rechte Ohr ab. Der Knecht aber hieß Malchus. 11 Da sagte Jesus zu Petrus: „Stecke dein Schwert in die Scheide. Soll ich denn den Kelch nicht trinken, den mir der Vater gegeben hat?“ S. 364. 369.

16 *Da kam der andere (S. 368) Jünger heraus, der bekannt war mit dem Hohepriester, und sprach mit der Türhüterin und führte den Petrus herein.* 17 Die Magd aber, *die die Türe hütete*, sagt zu Petrus: „Bist nicht auch du einer von den Jüngern dieses Menschen?“ Sagt jener: „Ich bins nicht.“ 18 Es

C.18 seinen Jüngern und nach seiner Lehre. [20]Jesus antwortete ihm: „Ich habe öffentlich zu der Welt geredet. Ich habe allenthalben gelehrt in der Synagoge und im Tempel, wo alle Juden zusammenkommen, und ich habe nichts im Verborgenen gesagt. [21]Was fragst du mich? Frage die, die gehört haben, was ich zu ihnen sprach. Siehe, die wissen, was ich ihnen sagte.“ [22]Da er aber dies sagte, gab einer von den Knechten, der daneben stand, Jesu einen Backenstreich und sagte: „So antwortest du dem Hohepriester?“ [23]Jesus gab ihm die Antwort: „Habe ich böse geredet, so gib Auskunft über das Böse; wenn aber recht, was schlägst du mich?“ S. 364—369.

(22. Die Verhandlung vor Pilatus 18, 28—19, 16a).

[28]Darauf führten sie Jesus ins Prätorium. Es war aber früh am Morgen. Und sie gingen nicht hinein ins Prätorium, damit sie sich nicht verunreinigten und das Passah essen könnten. [29]Da ging Pilatus heraus zu ihnen und sagte: „Welche Anklage habt ihr gegen diesen Menschen vorzubringen?“ [30]Sie antworteten und sagten zu ihm: „Wenn dieser kein Übeltäter wäre, hätten wir ihn dir nicht überbracht.“ [31]Da antwortete ihnen Pilatus: „Nehmt ihr ihn und richtet ihn nach eurem Gesetz.“ Sagten zu ihm die Juden: „Uns ist nicht erlaubt, einen zu töten.“ [35](und er sprach zu Jesus): „Die Hohepriester haben dich mir übergeben. Was hast du getan?“ [36]Jesus antwortete: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich Zeugnis ablege für die Wahrheit. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme.“ [39]Spricht zu ihm Pilatus:

C.18 standen aber die Diener und Knechte da, die ein Kohlenfeuer gemacht hatten, da es kalt war, und wärmten sich. Und auch Petrus stand bei ihnen und wärmte sich. [25]*Es stand aber Simon Petrus da und wärmte sich* (*S. 369*). Da sagten sie zu ihm: „Bist nicht auch du einer von seinen Jüngern?“ Jener leugnete und sagte: „Ich bins nicht.“ [26]Da sagte einer von den Knechten des Hohepriesters, ein Verwandter dessen, dem Petrus das Ohr abgehauen hatte: „Sah ich dich nicht im Garten bei ihm?“ [27]Und wiederum leugnete Petrus, und alsbald krähte der Hahn. S. 367—369.

---

[24]*Annas sandte ihn nun gefesselt zu Kajaphas, dem Hohepriester.* *S. 367.*

[28]*von Kajaphas aus.* *S. 367.*

[28]*Sie selbst.* *S. 370f.*

[32]*Damit das Wort Jesu erfüllt würde, das er sprach um anzudeuten, welchen Todes er sterben müsse.* *S. 371.*

[33]Pilatus *ging nun wieder ins Prätorium und* rief Jesus und sagte zu ihm: „Du bist der König der Juden?“ [34]Jesus antwortete: „Sagst du das von dir aus, oder sprachen andre zu dir über mich?“ [35]Pilatus antwortete: „Bin ich etwa ein Jude? *Dein Volk und die Hohepriester haben dich mir überbracht.*“ [36]Jesus antwortete: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wenn mein Reich von dieser Welt wäre, würden meine Diener für mich kämpfen, daß ich nicht den Juden überantwortet würde. Jetzt ist aber mein Reich nicht von hier.“ [37]Da

C. 19 „Was ist Wahrheit? [9]Wo bist du her?“ Jesus aber gab ihm keine Antwort. [10]Da sagte Pilatus zu ihm: „Mit mir redest du nicht? Weißt du nicht, daß ich Gewalt habe, dich loszulassen, und Gewalt habe, dich kreuzigen zu lassen?“ [11]Da antwortete ihm Jesus: „Du hättest überhaupt keine Gewalt über mich, wenn sie dir nicht von oben übergeben wäre. Deshalb hat, der mich dir übergeben hat, größere Schuld.“ [12]Darauf suchte Pilatus ihn loszulassen. Die Judäer schrieen aber und sprachen: „Wenn du diesen loslässest, bist du nicht des Kaisers Freund. Jeder, der sich selbst zum König macht, widersetzt sich dem Kaiser.“ [13]Da nun Pilatus diese Reden gehört hatte, ließ er Jesus hinausführen an den Ort, den sie „Steinpflaster“ nannten, hebräisch aber Gabbatha, und auf den Richtstuhl setzen. [14]Es war aber Rüsttag zum Passahfest, ungefähr um die sechste Stunde, und er sagte zu den Juden: „Siehe, euer König.“ [15]Da schrieen nun jene: „Hinweg, hinweg, kreuzige ihn.“ Da sagt zu ihnen Pilatus: „Euren König soll ich kreuzigen?“ Die Hohepriester antworteten: „Wir haben keinen König außer dem Kaiser.“ [16]Da gab er ihn nun hin, daß er gekreuzigt würde. S. 369—378.

(23. Die Kreuzigung Jesu 19, 16b—30).

[19]Pilatus ließ aber auch eine Inschrift schreiben und ließ sie ans Kreuz

---

C. 18 sagte zu ihm Pilatus: „Bist du denn kein König?“ *Jesus antwortete ihm: „Du sagst es, ich bin ein König.“* [38]Und als er dies gesagt hatte, ging er wieder hinaus zu den Juden und sagte zu ihnen: „Ich finde keine Schuld an ihm. [39]Es besteht aber für euch die Gewohnheit, daß ich euch einen am Passahfeste freilasse. Wollt ihr nun, daß ich euch den König der Juden loslasse?“ [40]Da schrieen sie wiederum und sprachen: „Nicht diesen, sondern Barabbas.“ S. 373. *Barabbas aber war ein Mörder.* *S. 373.*

C. 19 [1]Da nahm Pilatus Jesus und ließ ihn geißeln. [2]Und die Soldaten flochten einen Kranz aus Dornen und setzten ihn ihm auf den Kopf, und legten ihm ein purpurnes Gewand um [3]und traten auf ihn zu und sprachen: „Gegrüßet seist du, König der Juden,“ und gaben ihm Backenstreiche. [4]Und Pilatus ging wieder heraus und sagte zu ihnen: „Siehe, ich führe ihn zu euch heraus, daß ihr erkennet, daß ich keine Schuld an ihm finde.“ [5]Jesus ging nun heraus, und er trug den Dornenkranz und das purpurne Gewand, und er sprach zu ihnen: „Siehe, der Mensch!“ [6]Da ihn nun die Hohepriester und die Knechte sahen, schrieen sie: „Kreuzige, kreuzige!“ Spricht zu ihnen Pilatus: „Nehmet ihr ihn und kreuzigt ihn, denn ich finde keine Schuld an ihm.“ [7]Da antworteten ihm die Juden: „Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muß er sterben, denn er hat sich selbst zum Gottessohn gemacht.“

[8] *Da nun Pilatus diese Rede gehört hatte, fürchtete er sich noch mehr,* [9] *und er ging wieder hinein in das Prätorium und sagte zu Jesus.* *S. 376.*

[13] *hinausführen und auf den Richtstuhl setzen an den Ort . . . .* *S. 376.*

[16] *ihnen.* S. 378.

[16]Da nahmen sie nun Jesus [17]und für sich selbst das Kreuz tragend ging er hinaus zu der sogenannten „Schädelstätte“, die hebräisch „Golgotha“ heißt, [18]wo sie ihn kreuzigten und mit ihm zwei andre zur Rechten und zur Linken, in der Mitte aber Jesum. S. 378f.

C. 19 setzen; und es war geschrieben: Jesus von Nazaret, der König der Juden, auf hebräisch, römisch, griechisch. [21]Da sagten die Hohepriester (der Juden) zu Pilatus: „Schreibe nicht: »der König der Juden«, sondern daß jener gesagt hat: Ich bin der König der Juden." [22]Pilatus antwortete: „Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben." [23]Da nun die Soldaten Jesus gekreuzigt hatten, nahmen sie seine Kleider und machten vier Teile, jedem Soldat ein Teil. [26]Da nun Jesus seine Mutter sah und einen Jünger dabei stehen, sagte er zu seiner Mutter: „Weib, siehe deinen Sohn." [27]Dann sagte er zu dem Jünger: „Siehe, deine Mutter." [28]Darauf sagt er: „Mich dürstet." [29]Es stand ein Gefäß voll Essig da. Da steckten sie einen mit Essig getränkten Schwamm auf ein Ysoprohr und führten ihn zu seinem Munde. [30]Da er nun den Essig genommen hatte, sagte Jesus: „Es ist vollbracht", und er neigte sein Haupt und gab seinen Geist auf. S. 378—383.

(24. Das Begräbnis Jesu 19, 31—42).

[31]Die Judäer baten nun den Pilatus, daß er nicht am Kreuze bliebe am Sabbat, denn groß war jener Sabbattag. [32]Da nun die Soldaten [33]sahen, daß er schon gestorben war, brachen sie ihm die Schenkel nicht, [34]sondern einer von den Soldaten stieß ihm mit der Lanze in die Seite und sofort floß Blut und Wasser heraus.

C. 19 [20]*Diese Inschrift aber lasen viele von den Juden, da nahe war der Platz der Stadt, wo Jesus gekreuzigt wurde, und es war geschrieben . . . .* *S. 379 f.*

[23]*und den Leibrock. Es war aber der Leibrock ungenäht, von oben an ganz durchgewebt.* [24]*Da sagten sie zueinander: „Wir wollen ihn nicht teilen, sondern losen um ihn, wem er sein soll. Damit die Schrift erfüllt würde: „Sie haben meine Kleider unter sich geteilt, und über meinen Rock haben sie das Los geworfen." Die Soldaten taten nun dies.* *S. 380.*

[25]*Es standen aber bei dem Kreuze Jesu seine Mutter und die Schwester seiner Mutter, Maria, des Klopas Frau, und Maria aus Magdala.* *S. 381.*

[26]*den Jünger, den er liebte.* *S. 382.*

[27]*Und von jener Stunde an nahm der Jünger sie in sein Heim.* *S. 382.*

[28]*Jesus, der wußte, daß schon Alles vollendet sei, damit die Schrift erfüllt würde.* *S. 382.*

[31]*da es Rüsttag war* — die Leiber — daß ihnen die Schenkel gebrochen und sie abgenommen würden. S. 383 f.

[32]Es kamen nun die Soldaten und brachen dem ersten die Schenkel und dem andern, der mit ihm gekreuzigt wurde. [33]Als sie aber zu Jesus kamen. S. 384.

[35]*Und der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr, und jener weiß, daß er das Wahre redet, damit auch ihr glaubet.* [36]*Denn dies ist geschehen, damit die Schrift erfüllt würde: „Ein Knochen wird ihm nicht zerbrochen werden."* [37]*Und abermals sagt eine andre Schrift: „Sie werden sehen auf den, den sie durchbohrt haben."* *S. 384—387.*

[38]Darnach eben bat Josef von Arimathia, der ein Jünger Jesu war, im geheimen freilich aus Furcht vor den Juden, den Pilatus, den Leib Jesu herunternehmen zu

C.19 [41]Es war aber dort, wo er gekreuzigt wurde, ein Garten, und in dem Garten ein neues Grab. [42]Da hinein legten sie nun Jesum.

S. 383—388.

(25. Die Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena 20, 1—18.)

C.20 [1]Am ersten Tag der Woche aber kommt Maria Magdalena in der Frühe, als es noch dunkel war, zu dem Grabe und sieht, daß er weggenommen ist aus dem Grabe. [2]Da läuft sie und kommt zu Simon Petrus und zu einem andern Jünger und sagte ihnen: „Sie haben den Herrn aus dem Grabe genommen, und ich weiß nicht, wo sie ihn hinlegten.“ [3]Da kam nun Petrus und der andre Jünger hinaus, und sie gingen zum Grabe. [4]Die Zwei liefen aber miteinander, und der andre Jünger lief voraus, schneller als Petrus, und kam als erster zum Grabe. [5]Und wie er sich vorbeugt, sieht er die Linnen daliegen, geht jedoch nicht hinein. [6]Da kommt auch Simon Petrus, der ihm folgte, und ging in das Grab hinein und sieht die Linnen daliegen, [7]das Schweißtuch aber, das auf seinem Kopf war, lag nicht bei den Leintüchern, sondern war abseits, aufgewickelt, an einem besonderen Platze. [8]Da ging nun auch der andere Jünger hinein. [9]Denn noch wußten sie nicht, daß er von den Toten auferstehen müsse. [10]Darauf gingen die Jünger wieder heim. [11]Maria aber stand beim Grabe außen und weinte. [14]Da sieht sie Jesum stehen und wußte nicht, daß es Jesus ist. [15]Spricht zu ihr Jesus: „Weib, was weinest du? Wen suchst du?“ Jene, im Glauben, es sei der Gärtner, sagt zu ihm: „Herr, wenn du ihn weggetragen hast, sag mir, wo du ihn hingelegt hast, so werde ich ihn holen.“ [16]Da sagt Jesus zu ihr: „Maria.“ Jene wandte sich und sagt zu

---

C.19 dürfen. Und Pilatus ließ es zu. Da kam er nun auch und nahm seinen Leib herunter. [39]Es kam aber auch Nikodemus, der das erste Mal bei Nacht zu ihm gekommen war, und brachte eine Mischung von Myrrhen und Aloe, bei die hundert Pfund. [40]Da nahmen sie den Leichnam Jesu und banden ihn mit den Gewürzen in Linnen ein, wie es bei den Juden Sitte ist bei Bestattungen.

S. 387.

[41]in welches noch nie einer gelegt war. S. 388.

[42]*wegen des Rüsttages der Juden, da das Grab nahe war.* *S. 383.*

C.20 [1]den Stein (statt ihn). S. 390.

[2]*dem Jünger, den Jesus liebte.* *S. 392.*

wir wissen.

[8]*der zuerst zum Grab gekommen war und sah und glaubte.* *S. 392.*

[11]Da sie nun weinte, neigte sie sich vor in das Grab [12]und sieht zwei Engel in weißen Kleidern dasitzen, einen am Kopfende und einen am Fußende, wo der Leib Jesu gelegen war. [13]Und jene sagen zu ihr: „Weib, was weinest du?“ Spricht sie zu ihnen: „Sie haben meinen Herrn weggenommen, und ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben.“ S. 391f.

[14]*als sie dies gesagt hatte, wandte sie sich um und* *S. 394f.*

[16]*auf hebräisch . . . das heißt: Lehrer.* *S. 394.*

C. 20 ihm: „Rabbuni.“ [17]Spricht zu ihr Jesus: „Faß mich nicht an, denn noch bin ich nicht zum Vater hinaufgegangen. Ich gehe hinauf zu meinem Vater und eurem Vater, und meinem Gott und eurem Gott.“ [18]Maria Magdalena geht und verkündet den Jüngern: „Ich habe den Herrn gesehen.“ S. 389—395.

(26. Die Erscheinungen des Auferstandenen vor den Jüngern 20, 19—29).

[19]Als es nun spät war und die Türen verschlossen waren da, wo die Jünger weilten, kam Jesus und trat in ihre Mitte und sprach zu ihnen: „Friede sei mit euch! [21]Wie mich der Vater gesandt hat, so sende auch ich euch.“ [22]Und da er dies gesagt, blies er sie an und sprach zu ihnen: „Nehmet hin heiligen Geist. [23]Welchen ihr die Sünde vergebt, denen sollen sie vergeben sein; welchen ihr sie behaltet, denen sollen sie behalten sein.“ S. 396—400.

C. 20 [17] *Geh aber zu meinen Brüdern und sag' ihnen.* *S. 396.*
[18] *Und dies habe er ihr gesagt.* *S. 394.*
[19] *an jenem Tage, dem ersten der Woche,* *S. 396.*
aus Furcht vor den Juden. *S. 396.*
[20]Und als er dies gesagt, zeigte er ihnen Hände und Seite. Da freuten sich die Jünger, daß sie den Herrn sahen. [21] *Und wieder sagte er zu ihnen: „Friede sei mit euch.“* *S. 398.*

[24]Thomas aber, einer von den Zwölfen, mit dem Beinamen „Zwilling“, war nicht bei ihnen, als Jesus kam. [25]Es sagten ihm nun die andern Jünger: „Wir haben den Herrn gesehen.“ Der aber sprach zu ihnen: „Wenn ich nicht in seinen Händen das Mal der Nägel sehen und meinen Finger in das Nägelmal stecken und meine Hand in seine Seite legen kann, werde ich nicht glauben.“ [26]Und nach acht Tagen waren seine Jünger wieder drinnen und Thomas bei ihnen. Da kommt Jesus, trotzdem die Türen verschlossen waren, trat in die Mitte und sagte: „Friede sei mit euch!“ [27]Dann sagt er zu dem Thomas: „Reiche deinen Finger hierher und sieh meine Hände, und reiche deine Hand und lege sie in meine Seite und sei nicht ungläubig, sondern gläubig.“ [28]Thomas antwortete und sagte zu ihm: „Mein Herr und mein Gott.“ [29]Spricht zu ihm Jesus: „Weil du mich gesehen hast, bist du zum Glauben gekommen. Selig, die nicht sehen und doch glauben lernten.“

(Der Schluß des Evangeliums 20, 30. 31).

[30]Und noch viele andere Zeichen tat Jesus vor seinen Jüngern, die nicht geschrieben sind in diesem Buche. — [31] *Diese aber sind niedergeschrieben, daß ihr glaubt, daß Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben in seinem Namen Leben habt.* *S. 400.*

Der Anhang des Evangeliums, c. 21.

Für das Problem der literarischen Komposition des 4. Evangeliums wird man an keiner anderen Stelle mit besserer Aussicht auf Erfolg mit der Untersuchung einsetzen können als bei dem 21. Kapitel. Der Anfang des Evangeliums führt in ein so schwieriges Gebiet, daß man ohne vorhergegangene Orientierung dort sichere Schritte kaum zu tun vermag. Das 21. Kapitel dagegen stellt vor relativ einfache Fragen, in deren Beantwortung bereits mannigfacher Konsensus erreicht worden ist.

Daß das Evangelium mit 20, 30f. („Viele nun und andere Zeichen tat Jesus vor seinen Jüngern, die nicht geschrieben sind in diesem Buche; diese aber sind geschrieben, daß ihr glaubet, Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes, und daß ihr glaubend Leben habt in seinem Namen") seinen eigentlichen Abschluß findet, ist klar. „Keine geschichtliche Schrift des Neuen Testamentes und wenige Geschichtswerke des Altertums haben einen so deutlichen Abschluß wie Joh. 20, 30f." (Zahn). Also c. 21 ist ein Anhang.

Von wem ist er hinzugefügt worden, von dem Verfasser von c. 1—20 oder von einem anderen? An sich ist das eine so gut möglich wie das andere. Die äußeren wie die inneren Gründe, die man für die Hinzufügung des Nachtrags beibringen kann, verstehen sich ebenso leicht, wenn dessen Verfasser derselbe ist, wie der von c. 1—20, wie wenn es ein anderer ist. Die Personenfrage kann zunächst auf sich beruhen bleiben. Einen äußeren Anlaß zum Nachtrag konnte die Buchrolle geben, in die der Verfasser von c. 1—20 seine Arbeit einschrieb. Blieb in ihr noch Raum frei, so war Gelegenheit gegeben, dem fertigen Buche auch einen Bericht hinzuzufügen, auf den der Verfasser zunächst verzichtet hatte, zumal da es ihm laut 20, 30. 21, 25 klar war, daß er nicht alles ihm zu Gebote stehende Material benutzen könnte, und da, nach seinem Überschlag, das von ihm Niedergeschriebene den Raum einer Buchrolle von einem gewissen Umfange füllen mußte. Mochte nun der Verfasser von c. 1—20 selbst, und zwar entweder sofort nach der Einschrift seines Werkes oder später, oder mochte irgend eine andere Person das Bedürfnis gefühlt haben, den leeren Raum mit einem Nachtrag auszufüllen, so bleibt immer die Hauptfrage die, was ihn veranlaßte, gerade mit dem Inhalt von c. 21 den leeren Raum am Ende der Buchrolle zu füllen.

Die gewöhnliche Antwort auf diese Frage ist: Er wollte die Geschichte der Erscheinungen des Auferstandenen c. 20 ergänzen, und zwar nach der Seite hin, daß durch das hinzugefügte Stück zugleich ein bedeutsames Zeugnis über den Verfasser des Evangeliums gegeben würde; vgl. 21, 20—24. Die Richtigkeit dieser Annahme scheint außer Zweifel gestellt zu werden durch v. 14: *τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν.* Demnach würden wir in 21, 1—13 eine weitere zu den in c. 20 berichteten Erscheinungen des Auferstandenen zu sehen haben. Aber gegen dieses Zeugnis aus dem Schluß von v. 14 spricht sehr deutlich dessen Anfang: *ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς.* Als dritte Auferstehungserscheinung kann der wunderbare Fischzug nicht gelten, da Kap. 20 bereits von drei Erscheinungen berichtet hat: vor Maria Magdalena v. 14, vor den 10 Aposteln v. 19, vor den Aposteln zugleich mit Thomas v. 26. Nun sagt man, von den drei Erscheinungen des Auferstandenen in Kap. 20 hätten nur zwei, die in v. 19 und 26, den *μαθηταῖς* gegolten, während die erste v. 11ff. der Maria Magdalena, also einer Frau, zu Teil geworden wäre. Zählt diese etwa nicht zu den Jüngern? Daß sie und die anderen Weiber bei der zweiten und dritten Erscheinung zugegen gewesen, versteht sich von selbst, wird aber überdies durch Stellen wie Luk. 24, 22. Act. 1, 14 bestätigt. Daß die Weiber unter dem Titel *οἱ μαθηταί*, bezw. *οἱ πιστεύοντες* ausdrücklich mit befaßt werden, ergibt sich zum Überfluß aus Act. 5, 14 und 6, 1; ja Act. 9, 2 werden geradezu die *μαθηταί* in Männer und Weiber geteilt. Vor allem aber wird keiner behaupten wollen, das Schlußwort des 4. Evangeliums 20, 30: *πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν*, schließe die Erscheinung vor Maria Magdalena aus. Unter diesen Umständen ist es schon rein sprachlich unmöglich, in Joh. 21, 14 aus den *μαθηταῖς* die Weiber, speziell die Magdalenerin, auszuscheiden. Sachlich aber erst recht nicht! Wenn Kap. 21 weitere Auferstehungserscheinungen berichten will, so ist doch kein Grund zu entdecken, weshalb der Erzähler dabei die erste Erscheinung ignorieren sollte, da sich die Reflexion, er habe sie nicht für geschichtlich gehalten, von selbst verbietet. Wenn sie anderswo, etwa 1. Kor. 15, nicht berichtet wird, so hat das Gründe, die hier außer Betracht bleiben, da der, welcher den Anhang hinzugefügt, jene Geschichte in dem von ihm vervollständigten Evangelium vor sich liegen hatte, die übrigens auch der Ergänzer des Markusevangeliums 16, 9 hinzuzufügen sich nicht scheute. Unter diesen Umständen kann sich 21, 14: *τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς*, wenn man nicht ein starkes Versehen des Schriftstellers annehmen will, nicht auf Kap. 20 zurückbeziehen, und *ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν* muß als eine in den Text geratene Glosse bezeichnet werden.

Dieses Resultat wird auch durch den Inhalt des Abschnittes 21, 1—14 bestätigt. Scheinbar schließt er sich durch *μετὰ ταῦτα* eng an die vorhergehenden Berichte in c. 20 an. Aber diese Verbindung ist eine sehr äußerliche und läßt wichtige Momente, wie den Ortswechsel und die Reise der Jünger

von Jerusalem nach Judaea, gänzlich unberücksichtigt. Der Verfasser des Petrusevangeliums hat das Bedürfnis gefühlt, die Lücke auszufüllen, § 59: *καὶ ἕκαστος λυπούμενος διὰ τὸ συμβὰν ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.* Mit Recht bemerkt Wellhausen: „Die Erzählung wird in 21, 1. 14 zu den beiden (?) vorigen in Beziehung gesetzt. Aber sie ist nicht innerlich damit verbunden, denn sonst müßte gesagt sein, wie die Jünger nach Galiläa kommen." Auch erklärt sich die Vornahme des Nachtrags leichter, wenn es sich nicht um eine Fortsetzung der Auferstehungsgeschichte handelt; denn dann würde jedenfalls, wenigstens wenn der Verfasser von c. 1—20 und c. 21 derselbe wäre, dieser, als er bemerkte, daß in seiner Buchrolle noch Raum war, vor c. 21 nicht schon den Abschluß 20, 30f. gesetzt haben. Bei der Annahme, daß c. 21 erst später hinzugefügt worden ist, kommt diese Erwägung natürlich nicht in Betracht. — Endlich muß der Platz, den die Bemerkung v. 14 im Ganzen des Berichtes einnimmt, in Betracht gezogen werden. Sollte sie sich auf eine Erscheinung des Auferstandenen beziehen, so würde man sie zu Anfang oder zu Schluß von Kap. 21 erwarten. Steht sie dagegen zu Schluß des Berichtes vom wunderbaren Fischzuge, so sieht man, daß damit nicht die Erscheinung Jesu, sondern das Wunder als ein Drittes bezeichnet wird, dem zwei ähnliche vorangegangen sein müssen. Solche finden wir aber nicht in c. 20. Mit dieser Erkenntnis werden wir auf die richtige Spur verwiesen für den Zusammenhang, dem c. 21 angehört, bezw. angehört hat.

Die Schlußbemerkung 21, 14: *τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς*, kann den, der das Evangelium mit Sorgfalt durchgelesen hat, kaum im Zweifel darüber lassen, wohin unser Abschnitt ursprünglich gehört. Einer gleichartigen Schlußbemerkung begegnet man am Ende der Geschichte vom Weinwunder in Kana 2, 11: *ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ*, einer zweiten nach dem Wunder an dem Sohne des Königlichen in Kapernaum 4, 54: *τοῦτο (πάλιν) δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν.* Schon hierdurch wird die Vermutung nahe gelegt, daß der wunderbare Fischzug nicht in die Zeit nach der Auferstehung Jesu gehört, sondern an den Anfang seiner galiläischen Wirksamkeit und zwar in engem Anschluß an die beiden eben genannten Wunder in Kana und Kapernaum. Damit wäre dann freilich gegeben, daß jene beiden Perikopen ebenso wie Kap. 21 aus einer älteren Schrift genommen seien. Verweist man, um Kap. 21 mit den Auferstehungsgeschichten zu verbinden, auf das Petrusevangelium, dessen Fragment mit dem Anfang des Berichts vom wunderbaren Fischzug abbricht, so dürfte doch der Hinweis auf die Parallele Luk. 5, 1—11 größeres Gewicht haben, in der man allgemein das Gegenstück zu Joh. 21 sieht, freilich ohne daraus die nächstliegenden Folgerungen zu ziehen. Der Parallelismus bezieht sich nicht bloß darauf, daß beide Male am galiläischen See den Jüngern von Jesus ein wunderbarer Fischzug beschert wird, sondern daß sich daran auch die Berufung des Petrus in die Mitarbeit Jesu anschließt.

Gerade diese zweite Hälfte der Geschichte weist auf das Entschiedenste in die Anfangszeit der galiläischen Tätigkeit Jesu, nicht aber in die Zeit nach Jesu Auferstehung, wo der Auftrag an Petrus, Jesu nachzufolgen, gar nicht zu verstehen ist. Man legt sich das zurecht, indem man der dreimaligen Frage Jesu: „Hast du mich lieb", eine Beziehung auf die dreimalige Verleugnung des Petrus gibt, und in der Aufforderung: „Weide meine Lämmer", eine Art Absolution sieht. Aber einer Absolution müßte zunächst ein Sündenbekenntnis vorausgegangen sein, zumal in diesem Falle, wo Petrus so Schweres zu bekennen hatte. Aber dafür kann man seine wiederholte Versicherung, daß er Jesus lieb habe, nicht ansehen. Somit können Jesu Fragen nur den Zweck haben, den Petrus zu prüfen, ob er imstande und willig sei, ein so schweres Amt, wie das des Weidens der Lämmer Jesu, zu übernehmen. Hier hat die homiletische Verwendung von v. 15ff. sich bis in die neuesten kritischen Behandlungen des Evangeliums, wie die Heitmüllers, hineingedrängt.

Was man sonst in der Geschichte des Fischzugs hat finden wollen von Zügen, die in die Zeit nach der Auferstehung besser paßten als in die Anfangszeit der galiläischen Tätigkeit Jesu, beruht auf Täuschung. Man hat der Erscheinung Jesu einen visionären Charakter gegeben und damit eine gewisse Vorstellung über den Charakter der Erscheinungen des Auferstandenen, die in den evangelischen Berichten keinen Anhalt hat, verbunden. Aber das *ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς* hat keinen anderen Sinn als das *ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ* 2, 11, und wird voll genügend erklärt durch 7, 3. 4: *ὕπαγε εἰς τὴν Ἰουδαίαν, ἵνα καὶ οἱ μαθηταί σου θεωρήσωσιν τὰ ἔργα σου ἃ ποιεῖς . . . . . εἰ ταῦτα ποιεῖς, φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ.* Dazu, daß die Jünger den am Ufer Stehenden nicht gleich erkennen, bedarf es nicht der Annahme des Auferstehungsleibes; der Text gibt mit dem *πρωΐας γινομένης* v. 4 eine voll genügende Erklärung [1]. Und daß sie ihn nicht zu fragen wagten: „Wer bist du", erklärt sich nicht daraus, daß seine fremdartige Erscheinung — von der nichts berichtet wird — sie überwältigt hatte, ebenso wenig, daß sie sich vor der Erscheinung des Totgeglaubten gefürchtet hätten (so Wellhausen), sondern so, wie es der lukanische Bericht 5, 9 richtig erklärt: Es ist der Schrecken vor der Gottheit, die sich in Jesu Wunder offenbart hat, und der nach dem lukanischen Bericht den Petrus vor Jesus niederfallen und sprechen läßt: „Herr, gehe von mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch". Diese dritte Offenbarung der Wundermacht Jesu hat alle zu der Überzeugung gebracht, daß er der Herr sei. Man vergleiche auch die Äußerungen der Menschen in der Geschichte vom Seesturm (Matth. 8, 27. Mark. 4, 41. Luk. 8, 25) und das Bekenntnis der Jünger in der Geschichte vom Wandeln auf dem See: Matth. 14, 33.

Was man sonst in der ersten Hälfte der Geschichte v. 1—14 an Unklarheiten gefunden hat, und was von Wellhausen mit erfreulicher Deutlichkeit

1. Vgl. 20, 1.

hervorgehoben worden ist, geht zum Teil zurück auf einen leicht zu verbessernden Schreibfehler. „Nach 5. 6 will Jesus von den Jüngern etwas zu essen haben und weist ihnen eine Stelle, wo sie Fische fangen würden; demgemäß sagt er zu ihnen in 10, nachdem der Fang gelungen, sie möchten einige Fische herbringen, nämlich zum Essen. Dagegen nach 9 hat er selbst schon vorher einen Bratfisch bereit und Brot dazu, und nach 13 essen die Jünger von diesem durch Jesus ihnen zuvor bereiteten Mahl, nicht von den vielen Fischen, die sie selbst gefangen" (Wellhausen). Um der Schwierigkeiten Herr zu werden, muß man bei v. 9 einsetzen: *ὡς οὖν ἀπέβησαν εἰς τὴν γῆν, βλέπουσιν ἀνθρακιὰν κειμένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον.* Auf den Kohlen, auf denen die Fische gebraten werden sollen, können sie natürlich nicht liegen, ehe Jesus den Jüngern befohlen hat, sie herzubringen; und das sagt er erst in v. 10. Infolge dieser Aufforderung wird in v. 11 von Petrus berichtet: *ἀνέβη Σίμων Πέτρος καὶ εἵλκυσεν τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν.* Gewöhnlich pflegt man diese Worte so aufzufassen, daß Petrus vom Lande, wo er sich bei Jesus aufgehalten, ins Schiff gestiegen sei. Das ist auch der Sinn der von ℵL benutzten Lesart *ἐνέβη*. Aber um ein von einem Schiffe durch das Wasser zum Lande gezogenes Netz auf das Trockene — nicht in das Schiff, was ja nach v. 6 die Fischer nicht vermochten, — zu bringen, muß man nicht ins Schiff steigen, sondern aus dem Schiff ans Land oder in das seichte Uferwasser springen. Bei der Annahme, daß Petrus noch vor dem Schiffe ans Land gekommen sei und dort bei Jesus geweilt habe, müßte man in v. 11 *κατέβη* statt *ἀνέβη* lesen. Schalten wir zunächst v. 9 aus, der an der Stelle, wo er jetzt steht, unverständlich ist, so bezieht sich das *αὐτοῖς* in v. 10 auf die Jünger insgemein, von denen sich Petrus schwimmend, die anderen auf dem Schiff dem Ufer zu bewegen. Jesu Weisung kommt Petrus v. 11 nach, der, als er schwimmend schneller als die anderen ankommt, das Netz auf den Strand zieht und damit Jesus in Besitz der von ihm begehrten Fische bringt. Erst hinter v. 11 paßt der Bericht von v. 9, daß die Jünger vom Schiff ans Land gestiegen seien und dort Kohlen mit Fisch gefunden haben, und eng daran schließt sich v. 12: *λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· δεῦτε ἀριστήσατε.*

Bei Versetzung von v. 9 hinter v. 11 ist alles in Ordnung. Es kann sich nun aber fragen, ob es sich nur um ein Schreibversehen handelt, um Eintragung des aus Versehen ausgelassenen und dann an den Rand gesetzten v. 9 an eine falsche Stelle, oder auch um eine absichtliche Änderung. Es hängen mit jener Umstellung nämlich noch andere Schwierigkeiten zusammen. Hat Jesus nach v. 5 nichts zu essen, so ist es widersinnig, wenn er den Jüngern nach dem jetzigen Text ein Fischgericht am Strande bereit hält, ehe sie die gefangenen Fische ihm gebracht haben. Aber wenn auch, ehe die Jünger ans Land gestiegen sind, Petrus das volle Fischnetz zu Jesus hingezogen hat, so begreift es sich nicht, wo das Brot in v. 9 herkommt: Petrus kann es doch nicht mit aus dem Wasser

gebracht haben. Während in v. 9 das *καὶ ἄρτον* nur noch angehängt ist, so hat es in v. 13 die erste Stelle erhalten, und der Fisch ist an die zweite Stelle gerückt: *ἔρχεται Ἰησοῦς καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ [εὐχαριστήσας] δίδωσιν αὐτοῖς καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως.* Daß hier das Mahl zur Eucharistie geworden ist, beweisen nicht bloß die Vertreter der Lesart *εὐχαριστήσας* (D syr it), sondern die ganze altkirchliche Auffassung; vgl. H. Holtzmann. Auch die johanneische Darstellung der Speisung der Fünftausend (6, 10—13) hat, wie später gezeigt werden wird, im Gegensatz zur synoptischen eine ähnliche Entwicklung zur Eucharistie genommen. Und mit der Speisungsgeschichte ist die vom wunderbaren Fischzug auch dadurch verbunden, daß es sich beide Male um Brot und Fisch handelt. Nach dem Gesagten ist nicht zu bezweifeln, daß in die Geschichte vom wunderbaren Fischzug das Brot erst später eingedrungen ist: *καὶ ἄρτον* in v. 9, und der ganze Vers 13 sind spätere Zusätze. Daß v. 13 nachschleppt — er sollte hinter *ἀριστήσατε* v. 12 stehen — und die eng zusammengehörigen Verse 12 und 14 von einander scheidet, liegt auf der Hand. Von dem wunderbaren Fischzug ist der Hauptton auf die mysteriöse Mahlzeit gefallen. Ob nun der Bearbeiter des Originales zu dem Ende v. 9 von seiner ursprünglichen Stelle v. 11 fortgenommen hat, oder ob eine ältere Verrückung des v. 9 von seinem richtigen Platz Anlaß zu dieser Umgestaltung der Geschichte gegeben hat, ist schwer zu sagen.

Auch Wellhausen ist es nicht verborgen geblieben, daß sich mit der Geschichte vom wunderbaren Fischzug die von der wunderbaren Speisung verknüpft hat; aber er hat das Verhältnis der beiden zu einander unrichtig bestimmt, wenn er meint, die Variante von der wunderbaren Speisung am See und der Überfahrt über den See Mark. 6 sei die wichtigere, der nur der wunderbare Fischzug eingeschoben sei. Vielmehr hat sich herausgestellt, daß die ganze Unklarheit und Verworrenheit schwindet, wenn die Züge fallen, wonach Jesus in der Morgenfrühe den Jüngern am See ein wunderbares Mahl, eine Eucharistie, rüstet. Aber wertvoll ist Wellhausens Zugeständnis, daß hier die synoptische Geschichte Luk. 5 hinter die Auferstehung verlegt worden sei. Tatsächlich liegt die Sache so, daß der Verfasser von c. 21 seine Geschichte aus einem Evangelienzusammenhang genommen hat, wo sie als drittes Beispiel von der Offenbarung der Herrlichkeit Jesu des Herrn gestanden hat. Mit den Auferstehungserscheinungen hat sie nichts zu tun. Daß der Verfasser die Geschichte nicht selbst konzipiert hat, ergibt sich daraus, daß der von ihm mitgeteilte Text die deutlichen Spuren einer Bearbeitung von seiner Hand zeigt.

Dasselbe gilt von der zweiten Hälfte des Kapitels v. 15—25, die zugleich eine runde Antwort auf die Frage gibt, was den Verfasser von c. 21 veranlaßt hat, hinter das Evangelium gerade diese Geschichte von dem wunderbaren Fischzug und der Berufung des Petrus zu stellen. Die Frage, die Jesus nach dem Essen an Petrus stellt: „Liebst du mich mehr als diese“, wächst einfach aus der Situation hervor, sofern Petrus sich nicht damit begnügt

hatte, vermittelst des langsamen Schiffes zu Jesus zu kommen, sondern sich in das Wasser gestürzt hatte, um zu ihm zu schwimmen. Die Aufgabe aber, die Jesus dem Petrus auf Grund von dessen Liebe zumutet, „Weide meine Lämmer", ist so schwer, daß Jesus noch zweimal durch die Frage nach der Liebe des Petrus sich seiner Fähigkeit dazu versichert. Daß alles dieses nichts mit der Verleugnung des Petrus zu tun hat, ist oben bereits erwiesen.

Bis v. 17 ist die Darstellung völlig klar. Die Schwierigkeiten beginnen mit v. 18: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ὅτε ἦς νεώτερος, ἐζώννυες σεαυτὸν καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες· ὅταν δὲ γηράσῃς, ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου, καὶ ἄλλος σε ζώσει καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις.* Das Hauptbedenken bezeichnet Wellhausen richtig: „In dem ersten Satz scheint der Verfasser aus der von ihm angenommenen Situation herausgefallen zu sein; er hätte schreiben müssen: so lange du noch jung bist, gürtest du dich selber". Dieser Einwand ist um so berechtigter, als ja gerade in v. 7 berichtet worden war, Petrus habe sich schnellfertig gegürtet, um vor den anderen zu Jesus zu kommen. So wenig v. 18a zu der vorher berichteten Geschichte paßt, so wenig v. 18b in den Zusammenhang der Unterredung Jesu mit Petrus. Die Worte v. 15—17 hatten darauf abgezielt, herauszustellen, ob Petrus das für das Weiden der Schafe Jesu nötige Maß der Liebe zu dem Herrn habe. Wenn nun in v. 18 einander gegenüber gestellt würde die Ungebundenheit des Petrus in seiner bisherigen Stellung und die Gebundenheit und Gefahr der Lage, wo er sich in Jesu Dienst begeben, so wäre alles in Ordnung. Aber neben den Hinweis auf des Petrus Jugend, nicht auf sein bisheriges freies Leben, tritt der auf sein Alter, nicht der auf seinen jetzt beginnenden Dienst an der Herde Jesu. Nicht davon ist die Rede, daß Petrus um dieses Dienstes willen den Märtyrertod erleiden solle, sondern seiner freien Jugend wird sein Alter gegenübergestellt, wo er sich nicht selbst gürten, sondern wo ein anderer es tun wird und ihn hinführen, wo er nicht hin will. Ob mit diesem Satze auf des Petrus Märtyrertod hingewiesen wird, wie er in v. 19 gedeutet wird, oder nicht, hat zunächst nichts zu sagen; jedenfalls wird er in keine Beziehung gesetzt zu dem Beruf, in den er von Jesus jetzt berufen wird, sondern nur zu seinem Alter. Diese Gegenüberstellung von Alter und Jugend ist aber auch an sich sehr merkwürdig, und Wellhausen hat dem wieder schlagenden Ausdruck gegeben: „Zu vermerken bleibt noch der auffallende Wechsel des zeitlichen Standpunktes in den Antithesen. ‚Als du jung warest, gürtetest du dich selber' läßt Petrus bereits gegenwärtig als gealtert erscheinen. ‚Wenn du aber alt geworden sein wirst, wird ein anderer dich gürten', setzt dagegen voraus, daß er gegenwärtig noch jung ist.', Die Schwierigkeit wird damit nicht gehoben, daß man mit Zuhilfenahme der Schwiegermutter des Petrus Mark. 1, 30 annimmt, er sei damals mittleren Alters gewesen. Die Gegenüberstellung der Lebensalter ist doch nur natürlich, wenn der Angeredete sich in einem von beiden befindet, nicht aber in einem mittleren Zustand, der in den in Betracht kommenden Punkten mit dem einen der beiden Lebensalter

übereinkommt. Das Sichselbstgürten und Gehen auf selbst erwählten Wegen ist dem in der Kraft der Jahre stehenden Mann nicht weniger eigentümlich als dem Jüngling. Es müßte also entweder, wenn sich das Wort an die Situation in v. 7 anschließen soll, gesagt sein, wie Wellhausen vorschlägt: „solange du noch jung bist, gürtest du dich selber, wenn du aber alt geworden sein wirst, so wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich führen, wo du nicht hinwillst"; oder aber: „als du jung warst, gürtetest du dich selber und wandeltest, wo du hinwolltest, nachdem du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken" u. s. w. In letzterem Falle paßt das Wort nicht in die Geschichte vom wunderbaren Fischzug, sondern ist ein Wort Christi an den alten Petrus. Von einem solchen weiß 2. Petr. 1, 14 zu berichten. Das müßte also in die Geschichte von der Berufung des Petrus später eingeschoben und durch die Veränderung *ὅταν δὲ γηράσῃς* mit der Situation, wo jedenfalls Petrus noch nicht als Greis betrachtet ist, in Übereinstimmung gebracht worden sein. Ob das der Fall ist, wird eine Untersuchung der folgenden Verse herausstellen.

Daß hier ebenfalls Unstimmigkeiten in der Darstellung vorliegen, ist offenbar. Wellhausen bemerkt zu v. 19: *ἀκολουθεῖν* hat hier den gesteigerten Sinn der Nachfolge in den Tod, wie bei Markus. Darum kann das *ἀκολουθοῦντα* in v. 20 nicht richtig sein". B. Weiß andererseits: „Das *ἀκολούθει μοι* kann nach dem Zusammenhange mit v. 20 unmöglich etwas anderes sein als eine einfache Aufforderung, sich mit ihm zu entfernen". Eine solche gehört mit der Aufforderung Jesu zusammen, in seine Arbeit einzutreten v. 15—17; vgl. die synoptischen Parallelen in der Berufungsgeschichte, Matth. 4, 20. Mark. 1, 18, Luk. 5, 11. Die Aufforderung, Jesu in den Märtyrertod zu folgen, hat mit seinen Aufforderungen in v. 15—17 nichts zu tun. Paßt nun aber, abgesehen hiervon, v. 18 nicht mit der Situation der Erzählung zusammen, wie sie sich in v. 7 besonders charakteristisch äußert, so bleibt nichts anderes übrig als die Annahme, daß eine spätere Hand an das Wort Jesu zu Petrus über das Weiden seiner Herde ein anderes über sein Alter angeschlossen hat.

Dieses Wort findet nun in v. 19a eine Erklärung: *τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν.* Wie man auch das Wort Jesu an Petrus v. 18 deuten mag, das ist gewiß, daß darin über die besondere Art des Märtyrertodes des Petrus ebensowenig etwas ausgesagt wird, wie in 12, 32 über den Kreuzestod Jesu, auf den jenes Wort in v. 33 durch eine 21, 19 ganz parallele Wendung (*τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν*) bezogen wird. Zahn bemerkt: „Da der Wortlaut der Weissagung selbst (v. 18) nicht einmal eine gewaltsame Tötung des Petrus, geschweige denn eine bestimmte Todesart wie Enthauptung, Erdrosselung oder Kreuzigung ausdrückt, so kann die vom Verfasser des Nachtrags gegebene Deutung erst auf Grund des erfolgten Todes des Petrus entstanden sein". Das heißt mit anderen Worten: v. 18 ist ältere Überlieferung, die der Ver-

fasser der Perikope vom wunderbaren Fischzug und Petri Berufung hinzugefügt hat; v. 19a dagegen ist die spätere Deutung jener Überlieferung, die der Verfasser zu erwähnen nicht unterlassen hat. Ob diese Deutung ex eventu von ihm selbst herrührt, oder ob sie die populäre Deutung jenes Wortes darstellt, bleibt sich gleich. Sicher ist nur, daß sie dem ursprünglichen Sinne des Wortes nicht entspricht. Von einer besonderen Art des Todes sagt es nichts; die Wendung, die man offenbar auf die Kreuzigung des Petrus bezogen hat: *ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου*, kann sich vor *καὶ ἄλλος σε ζώσει καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις*, nicht auf das Ausspannen der Hände am Kreuze beziehen, sondern nur auf die Gebärde des Hülflosen, der sich nicht selber gürten und führen kann. Daß dies Wort v. 18. bis zum Tode des Petrus rätselhaft geblieben sei, ist eine durch nichts zu erweisende Behauptung Zahns und wird, wenn man wie Zahn 2. Petr. 1, 14 darauf beziehen will, gerade durch diese Stelle widerlegt. Noch schlimmer aber ist es, wenn Zahn weiter argumentiert: „Da Petrus wie Jesus gekreuzigt worden war, so mußte man (!) auch die weissagende Schilderung des alternden Petrus in 21, 18, insbesondere das Ausstrecken der Hände und Arme (?!), als eine weissagende Andeutung dieser bestimmten Todesart auffassen. . . Auch wenn wir nicht die geschichtliche Kunde von der Kreuzigung des Petrus besäßen, würden wir, wenn einmal eine bestimmte Todesart in v. 18 angedeutet sein soll (!), nur an die Kreuzigung denken können. Der Vergleichungspunkt liegt in dem Ausstrecken der Hände, dem Ausbreiten der Arme.“ Vom Ausbreiten der Arme ist in v. 18 nichts zu lesen; diese Gebärde derjenigen des Ausstreckens der Hände gleich zu setzen, ist eine Umdeutung des Sinnes, die nötig ist, wenn man in den Worten etwas von der Kreuzigung des Petrus finden will. Diese Annahme beruht aber nicht auf irgend welcher Notwendigkeit, sodaß es unerlaubt ist, zu sagen, der Ausdruck mußte auf die Kreuzigung führen; er konnte es für den, der, nicht geneigt und im Stande, den ursprünglichen Sinn des Wortes zu verstehen, darin etwas über den Tod des Petrus lesen zu müssen meinte. Weshalb bringt Zahn das nicht frank und frei zum Ausdruck, sondern wählt eine so schillernde Ausdrucksweise, daß man zweifelhaft bleiben muß, ob Jesus in dem Worte selbst einen Hinweis auf des Petrus Kreuzigung habe geben wollen?

v. 19a gehört also dem Bearbeiter an, der bereits v. 18 der Perikope von Petri Berufung hinzugefügt hatte. Diese selbst setzt sich in v. 19b fort: *καὶ τοῦτο εἰπὼν λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι.* Im Unterschied von der synoptischen Berufungsgeschichte, aber in Übereinstimmung mit v. 15—17 begibt sich Petrus in die Nachfolge Jesu. Damit scheint nun allerdings v. 20 nicht ganz zu stimmen, in dem erzählt wird: *ἐπιστραφεὶς ὁ Πέτρος βλέπει τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ἀκολουθοῦντα.* Dieses *ἀκολουθοῦντα*, das in ℵ*ff² fehlt und von Blass in seinen Text nicht aufgenommen worden ist, hat auch Wellhausen mit Recht als späteren Zusatz erkannt: „Durch das *ἀκολουθεῖν* unterscheidet sich Petrus ja eben von dem Anonymus. Er nimmt Anstoß nicht

daran, daß jener auch nachfolgt, sondern gerade daran, daß er nicht nachfolgt". Ein Nachfolgen von Seiten des Ungenannten wäre aber vollständig unveranlaßt, da dieser gar keine Aufforderung von Jesus erhalten hatte. Somit liegt hier ein Zusatz vor, veranlaßt durch die synoptischen Berufungsgeschichten, sowie durch andere Berichte, in denen Petrus und der Ungenannte (bezw. Johannes) zusammen erscheinen; vgl. 20, 2ff. Act. 3, 1 u. s. w. Der Bearbeiter hat es nun aber bei dem Zusatz *ἀκολουθοῦντα* nicht gelassen. Offenbar ist das gleiche Urteil über den Hinweis auf 13, 23—25 in v. 20 zu fällen. Der Zusatz wird dadurch offenbar, daß der Bearbeiter den durch seine Einschaltung außer Sicht gekommenen Anfang der Periode: *ὁ Πέτρος βλέπει τὸν μαθητήν*, in v. 21 wieder aufnehmen mußte: *τοῦτον οὖν ἰδὼν ὁ Πέτρος*. Dabei ist vom Original ein *καί* in Wegfall gekommen.

Während sich Petrus nach den anderen Jüngern umwendet, mit denen Jesus zuletzt nicht geredet hat, fällt sein Blick auf den ungenannten Jünger, „den Jesus liebte", und er fragt Jesus: *κύριε, οὗτος δὲ τί*. Darauf antwortet Jesus v. 22: *ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; σύ μοι ἀκολούθει*. Das kann in dem geschilderten Geschichtszusammenhang nichts anderes bedeuten als: wenn ich jenen Jünger jetzt nicht auffordere, mit mir zu kommen, sondern ihn lasse, wo er ist, bis ich wiederkomme und ihn dann in meine Mitarbeit einstelle, so geht das dich nichts an; jetzt ist zunächst nur an dich der Ruf ergangen, dem sollst du Folge leisten. Damit ist offenbar die Geschichte vom wunderbaren Fischzug und Petri Berufung abgeschlossen. Dieser Schluß bestätigt noch einmal die Annahme, daß die Geschichte nicht in die Zeit nach der Auferstehung Jesu gehört, sondern in den Anfang seiner galiläischen Tätigkeit. Dort traten erst nach und nach einzelne Personen in Jesu Mitarbeit ein; an der Spitze der besonders Erwählten steht überall Petrus. Nach der Auferstehung, wo längst die Zwölfe ihre feste Stellung inne hatten, ist eine derartige, dem Petrus allein geltende Aufforderung unbegreiflich.

Nun berichtet aber v. 23 von einer ganz anderen Auffassung des Wortes Jesu über den Lieblingsjünger. Dasselbe ist in Zusammenhang gebracht worden mit der unter den christlichen Brüdern aufgekommenen Meinung: *ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει*. Nimmt man das Wort Jesu v. 22 aus seinem Zusammenhang, so ist es sehr leicht, dies *ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι* nicht nach Analogie etwa von Matth. 26, 38. 40 zu verstehen, sondern von 1. Thess. 4, 16f. und dem apokalyptischen Sprachgebrauch von *ἔρχεσθαι* (vgl. z, B. Matth. 10, 23), wonach dann für *μένειν* der prägnante Sinn *οὐκ ἀποθνήσκειν* entsteht. Diese Deutung des Wortes Jesu entspricht dem ursprünglichen Sinn so wenig wie gewisse Deutungen aus dem Evangelium, die eben nur möglich gewesen sind, wenn man die betreffenden Worte für sich ohne Berücksichtigung der geschichtlichen Situation, in der sie gesprochen sind, angesehen hat; vgl. 2, 19. 7, 38. 12, 32. 17, 12. 18, 8 und dazu vorläufig die Ausführungen von Wendt S. 62—67.

Dieser populären Deutung von v. 22 tritt nun aber v. 23 entgegen mit der

Erwägung: *καὶ οὐκ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι οὐκ ἀποθνήσκει, ἀλλ᾽ · ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι.* Diese Korrektur vollzieht sich nicht durch Berücksichtigung des geschichtlichen Zusammenhangs, aus dem das Wort stammt, sondern durch Betonung der hypothetischen Form des Wortes Jesu. Man könnte allerdings meinen, auch das sei zu beachten, daß bei der Korrektur der populären Ansicht der Ausdruck *ἀποθνήσκειν* überhaupt vermieden sei. Aber wie soll denn „bleiben, bis ich komme", anders zu verstehen sein, als „nicht sterben vor der Parusie", wenn es sich nicht um ein Wort Jesu lange vor seinem Tod und seiner Auferstehung handelt, sondern um ein solches, das er nach der Auferstehung kurz vor seiner Himmelfahrt gesprochen hat? Letzthin haben noch Zahn und Horn die Möglichkeit einer Deutung auf die Zerstörung Jerusalems als „ein einzelnes der mit der Parusie verknüpften Endereignisse" angenommen und den Gedanken gefunden: während Petrus vor der Zerstörung gestorben sei, hätte Johannes sie überleben sollen. Aber nicht bloß läßt unsre Stelle nichts von einer solchen Datierung, an die überhaupt nirgends im ganzen Evangelium angespielt wird, ahnen, sondern die große eschatologische Rede in den Synoptikern, Matth. 24. Mark. 13. Luk. 21, zeigt in ihrer ältesten, aus Lukas noch erkennbaren Form überhaupt keine Verknüpfung der Parusie mit der Zerstörung Jerusalems, sondern hat zwischen beiden die „Zeiten der Heiden" stehen[1]. Bei dieser Sachlage kann der Verfasser von v. 23, wenn er gegenüber der populären Ansicht: „Jener Jünger stirbt nicht", einfach den genauen Wortlaut des Ausspruches Jesu zitiert: *ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι*, keinen anderen Zweck gehabt haben, als auf die hypothetische Form der Bemerkung Jesu hinzuweisen.

Es fragt sich nun, was ihn veranlaßt hat, jener populären Deutung des Jesuswortes zu gedenken und ihre Unrichtigkeit zu korrigieren. Die hypothetische Form des Wortes ließ die Möglichkeit der Auffassung zu, daß der ungenannte Jünger bleiben werde, bis Jesus komme. Ja das Wort, im ursprünglichen Zusammenhange aufgefaßt, muß so verstanden werden, daß sich Petrus nicht darum kümmern solle, daß Jesus mit ihm allein davon gehe und zu dem ungenannten Jünger erst später zurückkehre. Anlaß, das *ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν* so zu behandeln, daß damit ein Fall gesetzt ist, der auch nicht eintreffen kann, war doch erst gegeben, als es wahrscheinlich oder gewiß geworden war, daß der Jünger nicht bleibe, also im Angesicht seines sicher bevorstehenden Todes oder nach demselben. Ersteres bleibt hier ganz außer Betracht. Mithin sind die Worte geschrieben nach dem Tode des ungenannten Jüngers.

Daß im Gegenteil aus v. 23 sich ergebe, die Zurückweisung der Ansicht, „dieser Jünger stirbt nicht", habe bei dessen Lebzeiten und auf dessen Auftrag hin stattgefunden, wie Zahn, Horn u. a. behaupten, ist schon deshalb un-

---

1. Vgl. meine Abhandlung, Die große eschatologische Rede Jesu: Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1909, Heft 3, S. 348.

möglich, weil der ungenannte Jünger, der die im Vorhergehenden berichtete Geschichte erlebt hatte, überhaupt nicht im Stande gewesen wäre, das Wort Jesu v. 22 auf Ereignisse nach Jesu Tod und Auferstehung zu deuten. Es bezog sich auf Dinge, die sich längst im Rahmen des irdischen Lebens Jesu abgespielt hatten. Wenn Zahn von der Deutung des Wortes Jesu an Petrus v. 18 urteilt, sie könne erst auf Grund des erfolgten Todes des Petrus entstanden sein, da der Wortlaut der Weissagung nicht einmal eine gewaltsame Tötung, geschweige denn eine bestimmte Todesart ausdrücke, so gilt das von der Deutung des Wortes über den ungenannten Jünger gerade ebenso. Die Behauptung Zahns, nach dem Tode des Johannes wäre gar kein Anlaß dagewesen, die Deutung des Wortes Jesu im Sinne von „dieser Jünger stirbt nicht" zurückzuweisen, da dies ja durch die Tatsachen selbst besorgt sei, so ist zu bedenken, daß die Tatsache des Todes an sich den scheinbaren Widerspruch zu dem Jesusworte eben noch nicht erklärt hat. Das Gefühl von einem ungelösten Widerspruch, von einer ungehobenen Unklarheit brauchte sich keineswegs bis zu der Behauptung steigern, Jesus habe sich geirrt, um Anlaß zu einer Erklärung wie der in v. 23 zu geben. Wenn der Jünger, von dem es in christlichen Kreisen lange hieß, er sterbe nicht, nun doch gestorben war, so lag es einem Erzähler des Ereignisses von Petri Berufung sehr nahe, bei Erwähnung des Wortes, das man herangezogen hatte zur Bestätigung der Ansicht, daß Johannes nicht sterbe, auszusprechen, inwiefern man nach seiner Meinung damit das Wort Jesu falsch angewendet habe. Dabei ist zu beachten, daß in v. 23 nicht gesagt ist, die Ansicht, daß Johannes nicht sterben werde, sei hervorgegangen aus jenem Worte Jesu. ἐξῆλθεν οὖν οὗτος ὁ λόγος εἰς τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει sagt weder etwas darüber aus, wann, noch wodurch es entstanden sei; nur so viel ist klar, daß der Verfasser das Recht bestreitet, jene Ansicht über das Nichtsterben des Johannes aus dem Worte Jesu an Petrus ableiten zu dürfen. Anlaß zu jener Ansicht konnte vor allem das ungewöhnlich hohe Alter eines Jüngers geben, der allein von allen Gliedern der ersten christlichen Generation am Leben geblieben war. Diese Tatsache konnte zu jener falschen Deutung des Jesuswortes führen, gerade so wie der Märtyrertod des Petrus zur Deutung des Wortes Jesu v. 18, oder wie die Auferstehung Jesu zur Deutung des Wortes vom Abbrechen und Aufrichten des Tempels 2, 21. Hätte sich jene Ansicht über die Zukunft des Ungenannten lediglich aus dem falsch verstandenen Worte 21, 22 entwickelt, so würde er dessen falsche Deutung zurückgewiesen haben. Ist diese aber nur mit herangezogen worden, wo man — und vielleicht der Ungenannte selber — der Meinung war, dieser Jünger sei von dem Herrn für seine Zukunft aufbewahrt worden, so war kein besonderer Anlaß gegeben, daß er sich gegen die unzutreffende Verwendung jenes Wortes ausgesprochen hätte. — Es ist mithin sicher, daß v. 23 aus der Zeit nach dem Tode des namenlosen Jüngers stammt.

Von diesem wird nun in v. 24 ausgesagt: οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ

μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ ὁ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν. Worauf bezieht sich περὶ τούτων und ταῦτα? Zahn meint, es bedürfe keines Beweises, daß es sich zunächst auf den Inhalt von c. 21 beziehe, und fraglich sei nur, ob man es darauf beschränken dürfe. Aber was für ein Grund lag denn vor, in so feierlicher Weise zu betonen, daß dieser Nachtrag auf das zuverlässige Zeugnis und die Niederschrift des ungenannten Jüngers zurückgehe (vgl. B. Weiß)? Der wunderbare Fischzug bedurfte dessen nicht, noch weniger die darauf folgende Unterhaltung Jesu mit Petrus. Beachtet man nun, um was für Berichte es sich 19, 35 handelt, wo in einer der Stelle 21, 24 verwandten Weise auf die Bedeutung des Zeugnisses des ungenannten Jüngers hingewiesen wird, und ergibt sich aus v. 25, an dessen Echtheit zu zweifeln das Fehlen im ℵ, dem auch Blaß nachgegeben hat, keinen genügenden Grund gibt, daß sich das ταῦτα bezieht auf das ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, so blickt v. 24 auf das Evangelium zurück, das 20, 30f. seinen vollen Abschluß gefunden hat, und es fragt sich nur, ob c. 21 mit dazu gerechnet werden dürfe. Für die, welche wie Zahn annehmen, daß c. 21 aus einer andern Feder stamme als c. 1—20 und nur indirekt auf deren Verfasser zurückgehe, ist durch die Beziehung von 21, 24 auf c. 1—20 geradezu ausgeschlossen, daß der Verfasser zugleich an c. 21 gedacht habe. Die Bemühungen, die Zahn gemacht hat, es für unerheblich zu erklären, daß ὁ γράψας ταῦτα eigentlich auf den Nachtrag nicht passe, haben auf mich keinen überzeugenden Eindruck gemacht. Ebenso wenig die anderen, daß, obwohl das Evangelium seinen vollständigen Abschluß in 20, 30f. gefunden hat, c. 21 doch „ein zwar nachträglich angefügter, aber gliedlich zugehöriger Teil des Ganzen" sei, sodaß wenn 21, 24 auf das Evangelium zurückweise, dann auch auf c. 21. Ein Glied des Ganzen wäre c. 21 selbst dann nicht, wenn die hier berichteten Erzählungen in die Zeit nach der Auferstehung fallen sollten; denn das Ganze hat mit 20, 30f. seinen festen Abschluß gefunden. Und nun gar, wenn sie in die Zeit fallen, die vor c. 5 liegt. Wenn es in 21, 25 heißt, so viel sei noch über Jesu Taten zu berichten, daß, wenn alles einzeln erzählt werden sollte, es so viel Bücher geben würde, daß die Welt sie nicht fassen könnte, so blickt damit der Verfasser auf das βιβλίον zurück, auf das auch die parallele Wendung in 20, 30 zurückweist. Wenn Holtzmann aus v. 25 herausliest, sollte Vollständigkeit der Berichterstattung über Jesus erreicht werden, so würde der Verfasser „mit derartigen Nachträgen in infinitum fortfahren können", so beachtet er nicht, daß dieser Nachtrag überhaupt kein βιβλίον ausmacht. Nicht um Abfassung weiterer Nachträge zu c. 1—20 handelt es sich, sondern um weitere selbständige Evangelienschriften.

Der vollkommene Nachweis aber, daß v. 24 nicht auf alles Vorhergehende zurückweist, sondern auf das in c. 1—20 vorliegende βιβλίον, ergibt sich aus der Erkenntnis des Zweckes des sogenannten Nachtrages. Daß derselbe nicht beabsichtigt, die Vollständigkeit der Berichterstattung in c. 1—20 zu vermehren, ersieht man bereits aus v. 25, wo der Verfasser es als ein ganz aus-

sichtsloses Beginnen betrachtet, Jesu Taten vollständig erzählen zu wollen. Am allerwenigsten würde er dann aus der Überlieferung eine Geschichte ausgewählt haben, die zu dem in c. 20 Berichteten in keinerlei Beziehung und Zusammenhang steht. Der Zweck ist ein ganz anderer, über den der Verfasser sich deutlich genug ausgesprochen hat: Der ungenannte Jünger, dessen die Geschichte vom wunderbaren Fischzug und Petri Berufung in so bedeutsamer Weise gedenkt (v. 7. 20—23), ist der Zeuge für die in dem *βιβλίον* c. 1—20 berichteten Taten Jesu, ja er hat sie selbst niedergeschrieben, und ein Einblick in diese Geschichte wird davon überzeugen können, daß die über diesen Mann lange in der Christenheit herrschende Ansicht jedenfalls nicht, wie man vielfach gemeint hat, auf ein Wort Jesu zurückgeht. Also c. 21, 1—23 ist ein hinter dem Evangelium eingefügtes Dokument über den Verfasser des Evangeliums. Damit ist ausgeschlossen, daß v. 24 auf dieses Dokument zurückweist; sondern mit c. 21, 1—23 zusammen weist v. 24 auf den Verfasser des Evangeliums hin.

Daß dieser noch am Leben sei, geht ebenso wenig wie aus v. 23 aus v. 24 hervor. Das Präsens *ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων* beweist dafür nichts; es kann verstanden werden aus lebendiger Vergegenwärtigung des ehemaligen Zeugnisses, wie in 1, 15: *Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν*; oder aus der Anschauung, daß das Zeugnis des Ungenannten bis in die Gegenwart hinein wirksam ist, wie das des David oder Jesaja Röm. 10, 16. 20. 11, 9. Die erstere Möglichkeit ist völlig ausgeschlossen, da durch das *περὶ τούτων* nicht auf eine konkrete Situation der Vergangenheit hingewiesen wird, sondern auf den Inhalt des vorliegenden Buches c. 1—20. Dann müßte man auch erwarten, daß bei dem folgenden *ὁ γράψας ταῦτα* statt des Aorists das Präsens verwendet worden sei, wie z. B. in Röm. 10, 5: *Μωϋσῆς γὰρ γράφει*. Ist nun aber *ὁ μαρτυρῶν* v. 24 zu verstehen von dem bis in die Gegenwart hinein wirkenden Zeugnis des ungenannten Jüngers, so ist zu bedenken, daß ein solches Zeugnis überall da wirksam ist, wo solches zur Mitteilung kommt, was auf die von ihm überlieferte Kunde zurückgeht, was seine Schüler von ihm als einem Augenzeugen des Lebens Jesu erfahren und im Vertrauen auf seine Zuverlässigkeit verbreitet hatten — durch Wort oder Schrift; selbstverständlich natürlich auch da, wo eine von ihm selbst verfaßte Schrift gelesen wird. Der Verfasser begnügt sich nun aber nicht dabei, ganz im allgemeinen c. 1—20 auf das Zeugnis des ungenannten Jüngers zurückzuführen, sondern auch auf seine eigene Niederschrift. Daß davon im Aorist berichtet wird, *ὁ γράψας ταῦτα*, ist neben dem Präsens *ὁ μαρτυρῶν* ganz selbstverständlich, da *γράφειν* vom Zustandekommen des *βιβλίον* redet, *μαρτυρεῖν* dagegen von der Wirkung des zu Stande gekommenen. Ob der *μαρτυρῶν* und *γράψας* noch am Leben sei, läßt sich beim besten Willen aus v. 24 nicht entscheiden. Zahn sucht diesen, von ihm schon mit Unrecht in v. 23 hineingesetzten Gedanken so aus v. 24 herauszubringen, daß er *μαρτυρεῖν* dem *γράφειν* gegenüber als das mündliche Zeugen definiert und bemerkt, dieses

habe nach dem Tode des Ungenannten ebenso der Vergangenheit angehört wie das Schreiben. Aber wie kann man nur das in c. 1—20 (nach Zahn auch c. 21) zu Tage tretende Zeugen als mündliches bezeichnen, zumal wenn man wie Zahn noch c. 1—20 als von der Feder des Johannes geschrieben ansieht? Zahn bringt das dadurch fertig, daß er nicht bloß den Begriff *μαρτυρεῖν* in unberechtigter Weise verengt (mündliches Zeugnis!), sondern auch das *περὶ τούτων* ebenso unberechtigt erweitert, indem er an die Stelle des Inhalts von c. 1—20 (bezw. 21), wovon allein in 21, 24 die Rede ist, den Inhalt des Lebens Jesu überhaupt setzt.

Viel wichtiger als die aussichtslosen Bemühungen, aus v. 24 herauszubringen, daß zur Zeit der Niederschrift jener Worte der Verfasser des Evangeliums noch gelebt habe, ist die Erklärung dafür, weshalb sich v. 24 nicht mit der Wendung *ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων* begnügt, sondern noch *ὁ γράψας ταῦτα* hinzufügt. Beim Blick auf das vorliegende Schriftstück hätte es wohl überhaupt nahe gelegen, nur von dem zu sprechen, der es geschrieben, und nicht zuerst den ungenannten Jünger als den Zeugen zu bezeichnen, dessen Zeugnis auch von anderen hätte niedergeschrieben sein können. Der Abschluß von v. 24: *καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν*, zeigt aber, daß *ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων* unentbehrlich ist, und daß man eher auf den Gedanken kommen könnte, *καὶ ὁ γράψας ταῦτα* sei später eingefügt worden. Da nun für letztere Annahme sich vorläufig kein durchschlagender Grund finden läßt, so wird man vermuten dürfen, daß dem Verfasser von v. 24 der Ausdruck *ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων* nicht genügt habe; er wollte den ungenannten Jünger nicht bloß in bezug für das im Evangelium Berichtete als den Zeugen, sondern auch als den eigenhändigen Verfasser hinstellen. Dadurch, daß er nun aber die erste Wendung nicht einfach durch die zweite ersetzte, ist der Ausdruck etwas schwebend geworden, und die Möglichkeit offen gelassen, daß, falls es die Eigenart des Evangeliums fordern sollte, dasselbe so auf das Zeugnis und die eigenhändige Niederschrift des Ungenannten zurückginge, daß sich beides nicht ohne weiteres deckte, mit anderen Worten, daß es ganz auf das Zeugnis des Ungenannten zurückginge und zum großen Teile auch auf dessen eigene Niederschrift. Es wird das um so verständlicher, wenn der Verfasser von c. 21 das Evangelium in der doppelten Beleuchtung sieht: einer Grundschrift, zu der später ergänzende Partien, z. B. die mit c. 21 zusammengehörenden 2, 1—11. 4, 46—54, hinzugefügt worden sind.

Wer jener ungenannte Jünger ist, darüber wird der Leser nicht im Zweifel gelassen; es heißt in v. 20 von ihm: *ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ καὶ εἶπεν· κύριε, τίς ἐστιν ὁ παραδιδούς σε.* Aus diesem Hinweis auf 13, 23ff. ergibt sich, daß dieser Lieblingsjünger schon einmal bezüglich seines Zeugnisses ein ähnliches Urteil erhalten hat wie in 21, 24; nach der Darstellung in 19, 26ff. erscheint er als der einzige der Jünger Jesu unter dem Kreuz, und so kann nur auf ihn das Urteil 19, 35 gehen: *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία.* Die

Verwandtschaft dieser Äußerung mit 3. Joh. 12: *καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν, καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν*, liegt auf der Hand. Danach dürfte man annehmen, daß das Urteil über den Urheber von Joh. 1—20 in 21, 24 sich beziehe auf eine Person aus dem engsten Kreise der Jünger Jesu, deren Gegenwart bei den wichtigsten Angelegenheiten im Leben Jesu ausdrücklich erwähnt wird (13, 23ff. 19, 26ff. 20, 2ff.), und zugleich auf den Verfasser des sogenannten dritten Johannesbriefes, dessen Bezeichnung als *πρεσβύτερος* (3. Joh. 1) übereinstimmt mit dem, was sich aus Joh. 21, 23 über das hohe Lebensalter des ungenannten Jüngers ergab.

Die Untersuchung des 21. Kapitels hat folgende für das Verständnis des Evangeliums wichtige Resultate ergeben: Das Evangelium in der jetzt vorliegenden Form von 21 Kapiteln hat diese seine Gestalt erhalten durch die Feder eines Schriftstellers — nennen wir ihn von jetzt an kurzweg den Bearbeiter —, der dem ursprünglich mit 20, 30f. abgeschlossenen Evangelium eine weitere Erzählung hinzufügte, die, wie schon das nicht auf Kap. 20 zurückweisende *μετὰ ταῦτα* andeutet, mitten aus einem bereits schriftlich fixierten Evangelienzusammenhang genommen worden ist, der von Jesu Tätigkeit in Galiläa handelte. Diesen Erzählungen hat er wiederholt ergänzende Bemerkungen hinzugefügt. Dabei hat sich als wahrscheinlich herausgestellt, daß die doppelte Tätigkeit des Bearbeiters, Ergänzung des Evangeliums aus anderen Schriften und erläuternde Zusätze aus eigener Feder, nicht bloß in dem Nachtrag Kap. 21, sondern auch in den 20 Kapiteln des Evangeliums selbst zu beobachten ist: die Geschichte vom wunderbaren Fischzug stellte sich als eine dritte dar in der Reihe, in der das Weinwunder von Kana 2, 1—12 die erste, die Heilung des Sohnes des Königlichen 4, 46[b]—54 die zweite zu sein scheinen. Die Erläuterungen aber der Worte über Petrus und den Lieblingsjünger v. 19 und 23 zeigten dieselbe Art des exegetischen Geschmacks, die in einer Reihe von Erläuterungen der Worte Jesu im Evangelium selbst sich findet. Es beruht also nicht auf vorgefaßter Meinung oder auf der apologetischen Neigung, das Evangelium in irgend einem Umfang für eine geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu zu retten, sondern auf unbefangener Untersuchung des 21. Kapitels, wenn ich die Forderung, man müsse Kap. 1—20 zunächst als eine literarische Einheit zu verstehen suchen, als unkritische Annahme ablehne.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun aber auch als sehr wahrscheinlich, daß nicht eine fremde Hand c. 21 an c. 1—20 angefügt hat, sondern die Hand desselben Schriftstellers, dem das Evangelium seine jetzige Gestalt verdankt. Daß er dem von ihm bearbeiteten Werk noch einen Nachtrag hinzufügte, erklärt sich sehr einfach daraus, daß ihm die Geschichte vom wunderbaren Fischzug und von der Berufung des Petrus die Gelegenheit gab, den Verfasser der von ihm erweiterten Grundschrift zu bezeichnen. Hierzu aber war der äußere Anlaß dadurch gegeben, daß in der von ihm benutzten Buchrolle nach Eintragung der von ihm ergänzten und bearbeiteten Evangelien-

schrift ein leerer Raum sich darbot, der gerade für die Mitteilung jener, für den Verfasser der Grundschrift wichtigen Perikope ausreichte.

Von der Vermutung aus, daß c. 21 von derselben Hand stamme, die c. 1—20 in ihrer jetzigen Form hergestellt hat, werden sich auch weitere Fragen über das Verhältnis des Anhangs zum Evangelium leicht schlichten lassen, obenan die nach dem Verhältnis beider zu einander in sprachlicher Beziehung. Neben dem Hinweis auf sprachliche Differenzen zwischen beiden hat die Forschung die große sprachliche Verwandtschaft betont, auf Grund deren man etwa zu dem Schlusse komme, daß nur 21, 24f. eine fremde Hand verrate. Sind unsere Untersuchungen richtig gewesen, so steht zunächst das fest, daß von der Grundschrift des 4. Evangeliums sich in c. 21 nichts findet. Das bedingt also unter allen Umständen eine sprachliche Differenz. Sodann aber hat sich herausgestellt, daß die das 21. Kapitel füllende Geschichte vom wunderbaren Fischzug, der Berufung des Petrus und dem Wort über den ungenannten Jünger einer Evangelienschrift entnommen ist, aus der auch die Perikopen von der Hochzeit zu Kana und der Heilung des Sohnes des Königlichen zu Kapernaum stammen. Die weitere Untersuchung von c. 1—20 wird zeigen, daß noch viel mehr Stoff dieser Quelle angehört. Das bedingt also eine sprachliche und stilistische Übereinstimmung von c. 1—20 mit c. 21. Endlich aber sind die vom Bearbeiter selbst stammenden Ergänzungen und Erklärungen in beiden Stücken zu finden und diese haben, wie Wellhausen mit Recht betont, unter dem Einfluß der Grundschrift gestanden, sodaß sich von hier aus eine Übereinstimmung ergibt, die weit hinausreicht über die Perikopen aus der ungenannten Evangelienschrift, und die c. 21 auch mit der Grundschrift verbindet.

Aus der Untersuchung von c. 21 ergibt sich ferner bezüglich des Verfassers der Grundschrift des 4. Evangeliums Folgendes:

Das Evangelium ist nach Angabe des Bearbeiters geschrieben von dem Jünger, den der Herr lieb hatte. Das kann von der v. 2 genannten Jüngerschar natürlich Petrus nicht sein, da dieser v. 20 ausdrücklich von jenem unterschieden wird. Ebenso wenig aber Thomas, der gerade beim letzten Mahle, auf das v. 20 zurückweist, von dem Lieblingsjünger unterschieden wird.[1] Von Nathanael gilt das Gleiche beim Blick auf Joh. 1, 41. 46ff. Es bleiben nun noch die Zebedäiden und die zwei anderen nicht mit Namen genannten Jünger. Wenn beim Blick auf die Apostelkataloge aller Wahrscheinlichkeit nach unter den letzteren Andreas und Philippus zu verstehen sind, so sind auch diese durch 1, 41. 44 bereits ausgeschlossen, und es bleiben nur die Zebedäiden Jakobus und Johannes übrig. Dabei ist es höchst merkwürdig, daß diese nie im 4. Evangelium erwähnt werden. Der Name *Ζεβεδαῖος* findet sich bei Matthäus 6, bei Markus 4, bei Lukas und in Joh. 21 je 1 Mal; der Zebedäide Jakobus wird bei Matthäus 3, bei Markus 10, bei Lukas 5,

1. Vgl. 14, 5; aber auch sonst 11, 16; 20, 24—29.

in der Apostelgeschichte 2 Mal genannt, und der Zebedäide Johannes bei Matthäus und Markus ebenso oft wie Jakobus, bei Lukas 7, in der Apostelgeschichte 9 Mal. Im 4. Evangelium findet sich keiner dieser Namen. Und das ist um so auffallender, als diese Schrift von Aposteln erzählt, die bei den Synoptikern höchstens im Apostelkatalog mit Namen genannt werden, Philippus (1, 44ff. 6, 5. 12, 21f. 14, 8f.), Nathanael (1, 46ff.), Thomas (11, 16. 14, 5. 20, 24ff.), Judas Jacobi (14, 22). Dazu kommt, daß im 4. Evangelium der Täufer gegen 20 Mal mit Namen genannt wird, aber immer nur Ἰωάννης ohne ὁ βαπτιστής. Das sind alles Erscheinungen, die man kaum für zufällig ansehen kann, und die gewiß nicht außer Beziehung stehen zu dem Auftreten des namenlosen Jüngers. Wir werden in ihm also auf Grund von c. 21 aller Wahrscheinlichkeit nach den einen Zebedäiden zu sehen haben. Die Überlieferung nennt den Johannes, für Jakobus wäre nichts geltend zu machen.

Der Verfasser des Evangeliums lebte nicht mehr, als die Schrift in der Form entstand, in der wir sie jetzt in 21 Kapiteln vor uns liegen haben. Da aber von ihm lange auf Grund eines mißverstandenen Wortes Jesu die Rede ging, er werde nicht sterben, bevor die Parusie eingetreten sei, so ist als Abfassungszeit des Evangeliums in der uns vorliegenden Form wohl oder übel die nachapostolische Zeit anzunehmen. Damit ist aber gegeben, daß sich im Evangelium die Differenzen nicht verbergen können, die zwischen der Geschichtsdarstellung und der theologischen Anschauung eines der 12 Apostel und eines Theologen der nachapostolischen Zeit bestehen müssen, bezw. die vermutlich bestehen zwischen der Darstellung der Geschichte Jesu durch einen Augenzeugen und einer von dem Bearbeiter benutzten Evangelientradition, über deren Ursprung wir, zunächst wenigstens, nichts Näheres wissen. Anstatt also alle Inkongruenzen und Differenzen, die bei der Lektüre des Evangeliums aufstoßen, aus der schriftstellerischen und theologischen Eigentümlichkeit des Verfassers zu erklären, wird zunächst immer zu fragen sein, ob sie sich nicht begreifen lassen aus dem Zusammenwirken der drei Grundelemente, die sich bei der Untersuchung des Nachtragskapitels herausgestellt haben: Original, von dem Bearbeiter herangezogene Evangelienüberlieferungen, eigene Erklärungen und sonstige Zusätze des Bearbeiters.

Inkongruenzen und Differenzen der genannten Art sind, wie wir bereits angedeutet, bei der Untersuchung von Kap. 21 zu Tage getreten. Der charakteristische Zug, daß im Original nie die Zebedäiden genannt werden, entspricht 21, 2 nicht, wo οἱ τοῦ Ζεβεδαίου erscheinen; und umgekehrt, wenn die dort an letzter Stelle stehenden namenlosen Jünger nach nächstliegender Vermutung Andreas und Philippus sind, so entspricht das Verschweigen ihrer Namen ebenso wenig dem Original, das gerade diese beiden Jünger von Anfang an aufführt (1, 41ff.). Und wenn andererseits der Bearbeiter das Wort Jesu v. 22: ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ, in v. 23 auf Jesu Kommen zur Parusie bezieht, so legt er ihm nicht bloß einen fremden

Sinn unter, sondern beweist auch durch seine Pressung des Hypothetischen in Jesu Wort, daß er eine Anschauung von der Parusie vertritt, die Jesus und die Apostel nicht gehabt haben, die also auch im Original nicht vertreten sein kann, wenn es anders wirklich vom Zebedäiden Johannes herrührt. Da nach dem Bearbeiter das ganze urchristliche Geschlecht bis auf den ältesten Zeugen, von dem man lange glaubte, er würde vor der Parusie nicht wegsterben, dahin gestorben ist, so haben ihn die Tatsachen zu einer Auffassung von der Parusie Jesu gezwungen, die das Urchristentum nicht gehabt hat, dessen Ansicht selbst noch in der falschen Deutung des Wortes Jesu in der früheren Fassung: ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει, nachklingt. Anstatt etwaige Ungleichheiten auf dem Gebiete der eschatologischen Fragen zu übersehen oder aus der Konfusion des Evangelisten zu erklären, wird man vielmehr verpflichtet sein, zu untersuchen, ob sich dort nicht Original und Bearbeitung kreuzen.

Von ganz besonderem Werte aber ist endlich das Nachtragskapitel des 4. Evangeliums, weil es den Beweis liefert, daß die Form, in der das Evangelium ursprünglich abgefaßt war, uns nicht mehr erhalten ist. Der von hier aus sich ergebenden bedenklichen Konsequenz hat man nun freilich mit der Hypothese entrinnen zu können gemeint, der Nachtrag sei hinzugefügt worden, ehe das Evangelium publiziert gewesen sei, sodaß in der Öffentlichkeit das Evangelium nie ohne den Anhang existiert habe. Wenn man zur Begründung dieser Meinung bemerkt, daß es unbegreiflich wäre, wie das Original spurlos hätte verschwinden können, so darf man wohl fragen, wo die Evangelienschriften der Vielen geblieben sind, von denen Lukas im Prolog des Evangeliums 1, 1—4 spricht. Abgesehen davon, daß das Material, auf dem diese Schriften geschrieben wurden, sehr wenig haltbar war — Originalhandschriften besitzen wir ja überhaupt nicht mehr —, so mußte auch das Evangelium mit Anhang und etwaigen sonstigen Zusätzen wertvoller erscheinen als das ohne diese Ergänzungen. So ging das Original verloren. Überdies hat sich ergeben, daß der Bearbeiter erst nach dem Tode des Verfassers des Evangeliums geschrieben hat. Man müßte also mit der oben zurückgewiesenen Ansicht die andere verbinden, das Original sei überhaupt erst nach dem Tode des Verfassers in der uns vorliegenden Bearbeitung erschienen. Dann kann man aber erst recht nicht behaupten, gegen eine Bearbeitung der ersten 20 Kapitel spreche, daß das Original nirgends zu finden sei. Ist nun aber das Evangelium früher veröffentlicht worden, so könnte das Fehlen des Originales nicht gegen die Berechtigung der Annahme einer Bearbeitung sprechen. Das Einzige, was man hoffen, nicht fordern dürfte, wäre, daß sich irgendwo in der altkirchlichen Literatur Spuren vom Gebrauche des Originals fänden. Daß das wirklich der Fall ist, wird später nachgewiesen werden.

Alle diese Resultate werden uns in den Stand setzen, c. 1—20 einer Untersuchung zu unterziehen, die nicht planlos hin- und hertastet, sondern auf bestimmte Eigentümlichkeiten ihres Objektes achtet und durch unablässige

Beobachtung und Zusammenstellung der gewonnenen Resultate dem Ziel einer Lösung des literarischen Rätsels näherkommt.

Das Zeugnis Johannis des Täufers 1, 6—36.

Die geschichtlichen Ausführungen des 4. Evangeliums beginnen mit 1, 6: *ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης*, formell vergleichbar dem Beginn der Lukaserzählung Luk. 1, 5: *ἐγένετο . . . ἱερεύς τις ὀνόματι Ζαχαρίας*. Wie hier dem Geschichtsberichte ein Prolog vorausgeht, Luk. 1, 1—4, in dem der Verfasser über sein schriftstellerisches Verfahren berichtet, so findet sich Joh. 1, 1—5 ein solcher, der im allgemeinen von der Präexistenz des in Jesus erschienenen *λόγος* berichtet, bis zu seiner Wirkung in der Welt. Mit dieser Ausführung hängen offensichtlich zusammen theologische Reflexionen, die die geschichtliche Berichterstattung umranken, bis sie mit v. 18 ein vorläufiges Ende finden.

Während die einen den Prolog mit v. 5 abgeschlossen sehen, so die anderen erst mit v. 18: beide mit gleich viel Recht. Ein entscheidendes Urteil über diese Frage ist bisher ebenso wenig gegeben worden, wie über viele andere, die den Abschnitt v. 1—18 im Ganzen wie im Einzelnen betreffen, der bis zur Stunde ein rechtes Schmerzenskind der Exegese geblieben ist. Das eigentümliche Durcheinander von theologischer Reflexion und konkreten geschichtlichen Daten, die scheinbare Unordnung der Darstellung, aus der man Anlaß zu mannigfachen Umordnungen genommen hat, das eigentümlich Schillernde der Darstellung ist der Grund von immer neuen Erklärungsversuchen gewesen.

Die Untersuchungen über das 21. Kapitel stellen das Problem des Prologs sogleich unter den Gesichtspunkt, daß sich seine Rätsel vielleicht dadurch erklären, daß die Hand des Bearbeiters eine Grundschrift umgestaltet hat. Das ist auch der Weg, den die neueste Kritik einschlägt. Wellhausen bemerkt: „Man darf zwar von diesem spekulativen Versuch eines Ungeschulten keine strenge Führung des Gedankenganges verlangen. Andererseits darf man die Anspruchslosigkeit doch auch nicht zu weit treiben und die Augen nicht grundsätzlich gegen den Eindruck verschließen, daß hier keine ursprüngliche Einheit vorliegt". Und Schwartz beschließt seine Untersuchung mit dem Satze: „Damit dürfte der Nachweis geführt sein, daß der Prolog des echten und originalen Zusammenhangs entbehrt". In sehr verschiedener Motivierung haben früher schon Delff, Wendt u. a. denselben Weg eingeschlagen. Es wird sich nun nur darum handeln, an welchem Punkte man am besten mit der Untersuchung einsetzt.

Bei der Unsicherheit in der Auffassung des Ganzen und Einzelnen wird man gut tun zu versuchen, zunächst von einem außerhalb des Prologs liegenden festen Punkte aus in ihn einzudringen. Das an ihn sich anschließende geschichtliche Stück v. 19—36 steht in mannigfaltigen Beziehungen zu den

geschichtlichen Sätzen im Prolog. So wird man am sichersten gehen, wenn man zunächst dort festen Fuß gewinnt, um von da dann ein Urteil über letztere zu gewinnen. Dann ist es an der Zeit, den Prolog noch einmal von Anfang an unter besonderer Berücksichtigung seiner theologischen Reflexionen durchzugehen. Es ist zu hoffen, daß diese zweimalige Durchforschung des rätselvollen Stückes unter verschiedenen Gesichtspunkten zu einem sichreren Resultate führe als die bisherigen Bemühungen.

Vers 19—23 berichtet von einer Gesandtschaft von Priestern und Leviten, die von den *Ἰουδαῖοι* in Jerusalem an den Täufer abgeordnet waren, um ihn zu fragen: „Du, wer bist du?“ Er gibt darauf Bescheid, daß er weder der Christus, noch Elias, noch der Prophet sei, sondern die Jes. 40, 3 genannte Stimme eines Rufers in der Wüste.

Mit v. 24 — *καὶ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων* — wird von einer zweiten Gesandtschaft an Johannes berichtet. Sie irgendwie mit der in v. 19 genannten zu identifizieren, geht nicht an. Die Lesart *οἱ ἀπεσταλμένοι* ist nach äußeren und inneren Gründen unhaltbar. Das *οἱ* verdankt seine Existenz demselben Motive wie der offenbar dem Bearbeiter zugehörige v. 25b: *εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστὸς οὐδὲ Ἠλείας οὐδὲ ὁ προφήτης*, nämlich, v. 24 mit v. 19 zu verknüpfen. Aber in v. 19 war ja schon gesagt, von wem die Boten gesandt worden seien, nämlich von den *Ἰουδαῖοι*. Wenn darunter die Pharisäer gemeint gewesen wären, weshalb werden diese erst in v. 24 genannt? Oder ist die Jesus in v. 25 vorgelegte Frage für die pharisäische Stellung der Fragenden charakteristischer als die in v. 19—23? Ich wüßte nicht, wie man das beweisen wollte. Andererseits wird die Frage in v. 25 durch die Motivierung: „wenn du weder der Christus bist, noch Elias, noch der Prophet“, nur gestört; als ob jene drei Personen allein das Recht gehabt hätten, Tauchbäder zu verabfolgen. Überdies würde zur Erklärung dieser Tätigkeit der Hinweis auf Jes. 40, 3 genügt haben; aber gerade auf diese v. 23 benutzte Stelle wird nicht hingewiesen, was man mit Recht sehr merkwürdig gefunden hat[1]; was aber den Eindruck verstärkt, daß mit v. 24 ein neuer Bericht einsetzt, der mit dem von v. 19—23 ursprünglich nichts zu tun gehabt hat.

Der Eindruck, daß v. 19—23 und 24—27 parallele Berichte sind, wird sich verstärken, wenn man je die erste Frage und Antwort noch genauer ins Auge faßt. In v. 19 lautet die Frage: „Du, wer bist du?“ Dem entspricht die Antwort v. 20: „Ich bin nicht der Christus“, durchaus nicht. Diese setzt vielmehr die Frage voraus: „Bist du der Christus?“ Es ist doch nicht selbstverständlich, daß die Fragenden den Täufer zunächst hätten für den Messias halten müssen. Luk. 3, 15 wird ein ähnliches Bekenntnis des Täufers eingeleitet durch die Bemerkung; *προσδοκῶντος δὲ τοῦ λαοῦ καὶ διαλογιζομένων πάντων ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν περὶ τοῦ Ἰωάννου, μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ*

1. Vgl. H. Holtzmann: „Die Berufung auf die Stelle Jes. 40, 3 bleibt bei den Fragenden ganz folgelos.“

Χριστός. Derartiges ist an unsrer Stelle nicht zu entbehren. Man könnte nun zunächst auf den Gedanken kommen, in der Frage *σὺ τίς εἶ* sei das *τίς* ein Lesefehler für $\overline{\chi\varsigma}$. Aber es liegt in v. 20 noch eine andere Schwierigkeit vor, deren Lösung vielleicht die Unstimmigkeit zwischen Frage und Antwort hebt. Sehr merkwürdig ist die Einleitung zu der Antwort: *καὶ ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο καὶ ὡμολόγησεν*. Hier ist einerseits die Kumulation der Begriffe auffällig, die ℵ e l syrcur zur Streichung des zweiten *καὶ ὡμολόγησεν* veranlaßt hat. Andererseits läßt diese Eingangsformel, wie schon die alte Exegese (Origenes) bemerkt hat, eine positive Antwort auf die Frage: *σὺ τίς εἶ*, erwarten. Nun hat Schwartz folgende Lösung vorgeschlagen. Er geht von der richtigen Beobachtung aus, daß der Anfang von v. 19: *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου*, ein selbständiger Satz sei, der die Bedeutung einer Überschrift über das Folgende habe. Die herkömmliche Verbindung erfordere *ἦν* statt *ἐστί*. Dann müsse aber *καὶ ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο* als Nachsatz zu dem Temporalsatz angesehen werden. Bis dahin ist alles richtig. Nun aber schließt Schwartz: „Es ist also *καὶ ὡμολόγησεν ὅτι οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός* eine Einlage, die die alte Fortsetzung des Satzes mit *ὅτε* zerstört oder unklar gemacht hat.“ Zunächst hätte doch wohl begreiflich gemacht werden müssen, was den Anlaß zu einer solchen Einlage gegeben haben könnte. Außerdem setzt die Frage in v. 21: *τί οὖν; Ἠλείας εἶ;* voraus, daß der Täufer bereits auf eine an ihn gestellte Frage eine bestimmte Antwort gegeben hat. Daraus folgt dann nicht die Annahme einer Einlage, sondern eines Ausfalls: vor dem zweiten *καὶ ὡμολόγησεν* muß etwa gestanden haben: *εἶπαν οὖν αὐτῷ· σὺ ὁ Χριστὸς εἶ*; Auf diese Weise allein sind die Unstimmigkeiten in v. 19 f. zu heben.

Nun machen aber Frage und Antwort in v. 25 f. ähnliche Nöte. Auf die Frage: *τί οὖν βαπτίζεις*, würde etwa die Antwort gehören, die in v. 23 gegeben ist; vgl. Luk. 3, 3—6. Es ist begreiflich, daß Jesu Antwort: *ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι* von a b q ergänzt worden ist, nach Matth. 3, 11: *ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν*. Die Antwort in v. 26 f., zu der dann, wie später nachgewiesen werden wird, noch v. 33 f. kommt, setzt als Frage voraus nicht: *τί βαπτίζεις*, sondern *σὺ εἶ ὁ Χριστός*, also dieselbe Frage, die der ersten Antwort des Täufers in v. 20 vorausgegangen ist. Eben daraus erklärt sich nun vollkommen, weshalb sie in v. 25 einer anderen hat Platz machen müssen: Der Bearbeiter, der zwei Parallelberichte zu einem zusammengefügt hat, konnte doch nicht zweimal dieselbe Frage bringen. Und so entnahm er denn aus dem Anfang der Antwort in v. 26: *ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι*, bezw. aus der synoptischen Überlieferung, den Anlaß zur Formulierung der Frage v. 25 *τί οὖν βαπτίζεις*, die also ebenso wie die folgenden Worte: *εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστὸς οὐδὲ Ἠλείας οὐδὲ ὁ προφήτης*, auszuschalten und durch *σὺ εἶ ὁ Χριστός* zu ersetzen sind. Dann liegt es offen da, daß v. 19—23 und v. 24—27 Varianten desselben Ereignisses sind. Die erste zeigt in den an die beiden gemeinsamen Fragen sich anschließenden zwei weiteren eine

offenbare Berührung mit der Frage Jesu an seine Jünger, für wen ihn das Volk halte (Matth. 16, 14. Mark. 8, 28. Luk. 9, 19), bezw. mit der zu des Herodes Ohren kommenden Rede des Volkes Mark. 6, 15. Luk. 9, 8, während die dritte Frage eine Parallele zu Matth. 3, 3. Mark. 1, 2a. 3. Luk. 3, 4—6 einleitet. Die zweite Variante zeigt in v. 27 nahe Verwandtschaft mit Matth. 3, 11. Mark. 1, 7. Luk. 3, 16.

Daß v. 19 und 24 einander stoßen, ist Schwartz nicht verborgen geblieben: „Obgleich der schlecht stilisierte Satz *καὶ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων* andere Unterredner einführt, also etwas Neues einleiten soll, läuft das Gespräch des ersten Abschnittes ruhig weiter: die Frage der Pharisäer setzt das voraus, was Jesus den Priestern und Leviten geantwortet hat. Wollte man annehmen, daß die Pharisäer ja von Anfang an dabei gewesen sein könnten und nunmehr die Unterredung weiter führen, so ist zu erwidern, daß das etwas deutlicher hätte gesagt werden müssen." Aber anstatt zu erkennen, daß der Rückweis auf die früheren Fragen in v. 25 erst Folge der Bearbeitung ist, die die beiden Gesandtschaften nebeneinander gestellt hat, meint Schwartz, daß gerade die Einführung der Pharisäer dem Original nicht angehöre. Durch voreiligen Seitenblick auf die Synoptiker ist er zu der Ansicht gekommen, der Bearbeiter habe den Bericht in drei Teile zerlegt, deren erster v. 19—23 dem Jesajazitat in Mark. 1, 2f., deren zweiter v. 24—28 der Täuferrede Mark. 1, 7f., deren dritter v. 29—34 der Taufe Jesu Mark. 1, 9—11 entspreche. Da Schwartz diese Einteilung als eine mangelhafte, der Erzählung der Grundschrift widersprechende beurteilt, so ist es schwer, Einwände dagegen zu erheben. Aber es darf wohl gleich hier, ehe weiterhin die Schwartzsche Hypothese die nötige Beachtung finden wird, davor gewarnt werden, die Schwierigkeit des Unternehmens nicht dadurch zu verdoppeln, daß man von vornherein die synoptische Überlieferung, die nichts weniger als eine über der Kritik stehende Größe ist, mit ihr verquickt. Zunächst muß man mit dem johanneischen Text für sich fertig werden. Schwartz wie Wellhausen hätten sich viele Fehlgänge ersparen können, wenn sie die synoptischen und johanneischen Probleme vorsichtiger von einander gesondert hätten.

In diesem Falle trifft das freilich auf Wellhausen nicht zu; so ist er denn auch zu einem ganz anderen Resultate als Schwartz gekommen. Er findet, wie ich, zwei Berichte über die Frage, die man an den Täufer gestellt habe, nämlich v. 22—24 und v. 25—28. Beide Varianten aber sollen dieselbe Einleitung haben v. 19—21; zu dieser soll die zweite Variante besser passen als die erste, deren Schlußvers 24 (die Pharisäer als Absender oder Abgesandte) sich nicht mit v. 19 (die Juden als Absender der Priester und Leviten) reime. Diese Hypothese scheitert, von ihrer Künstlichkeit abgesehen, einerseits an der falschen Deutung von v. 24, den Wellhausen behandelt, als ob *οἱ ἀπεσταλμένοι* zu lesen wäre. Er meint zwar: „Nur als Schluß ist der Vers 24 zu begreifen, in der Mitte stört er sehr empfindlich. Man hat an dem Wortlaut früh gedoktert, ohne etwas auszurichten, da der Fehler garnicht

am Wortlaut liegt, sondern an der Stellung in der Mitte.“ Aber was soll denn ein solcher Schluß, zumal wenn er, wie Wellhausen selbst erkennt, neben dem Eingang v. 19 nicht bloß überflüssig ist, sondern ihm auch widerspricht? Natürlich stört v. 24 in der Mitte der Erzählung. Aber er steht dort eben auch als ein Zeichen davon, daß hier zwei verschiedene Berichte aneinander geschoben sind. Andererseits aber hat sich Wellhausen verlocken lassen, durch die dem Bearbeiter angehörigen Worte: „wenn du weder der Christus bist, noch der Elias, noch der Prophet“, v. 25 an v. 26 anzuknüpfen und auf diese Weise v. 22—24 als Variante von v. 25—28 zu erhalten.

Wenn es Schwartz und Wellhausen für der Mühe wert gehalten hätten, Notiz davon zu nehmen, was ich früher bereits über die Probleme dieses Abschnittes ausgeführt hatte[1], so würden sie wohl zu einleuchtenderen Resultaten gekommen sein. Tatsächlich besteht zwischen v. 19—23 und v. 24—27 keine innerliche Verbindung; es sind, abgesehen von dem sie künstlich an einander heftenden Zusatz des Bearbeiters in v. 25, zwei Parallelberichte über Fragen, die man an den Täufer gestellt hat. Ob dieser erste, unmittelbare Eindruck der richtige ist, wird eine Untersuchung der vorangehenden und folgenden Textabschnitte bestätigen müssen. Ich fasse zunächst die letzteren v. 28—36 ins Auge.

Daß auch in diesem Abschnitt Dubletten vorliegen, ist bereits von so vielen Seiten her beobachtet und ausgesprochen worden, daß es hier nur gilt, an Früheres anzuknüpfen. Usener[2] hat die Meinung ausgesprochen, daß in v. 29—31 und 32—36 zwei parallele Berichte von der Taufe Jesu gegeben seien: „Das Entscheidende ist die gleiche Verteilung des johanneischen Zeugnisses auf zwei aufeinander folgende Tage bei wörtlicher Übereinstimmung des zweiten v. 29 und 35 f. Ich brauche das nicht breitzutreten. Wer nicht Augen hat zu sehen, dem wird es durch die Ohren nicht eingehen.“ Daß in diesen Abschnitten parallele Stücke vorliegen, ist ja allerdings leicht zu erkennen. Ich begnüge mich auf Useners Wink, das den Augen deutlich zu machen.

v. 29.	v. 35. 36.
τῇ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν, καὶ λέγει· ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ	*τῇ ἐπαύριον . . . ἐμβλέψας τῷ Ἰησοῦ περιπατοῦντι λέγει· ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ*
v. 31.	v. 33.
κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ, διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων.	*κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι.*
v. 32.	v. 33.
τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον . . . καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν.	*ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν.*

1. Streitfragen der Geschichte Jesu S. 197 f.
2. Religionsgeschichtliche Untersuchungen: Das Weihnachtsfest. I, S. 54 f.

v. 32.	v. 34.
καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης.	καὶ μεμαρτύρηκα.

Diese Parallelen sind allerdings überraschend; aber ihnen gegenüber muß man sich doch wundern, daß Usener geurteilt hat, die beiden Parallelstücke wären v. 29—31 und v. 32—36. Die Parallelen zwischen v. 32 und v. 33f. sind doch gerade so auffallend wie die anderen. Noch auffallender aber ist es, daß Wellhausen, der auch Usener unberücksichtigt gelassen hat, zwei Varianten in v. 29—31 und v. 32—34 sieht. Wo bleibt die Parallele zwischen v. 29 und 35f.? Schwartz hat die ganze Reihe der Parallelen richtig erkannt, sie aber in Folge seiner Vermutung, die Grundschrift sei nach Mark. 1, 2—11 in drei Abschnitte zerlegt worden, in höchst willkürlicher Weise beurteilt. v. 28—30 gilt ihm als Zusatz der letzten Bearbeitung; v. 31 und 32 als Original, das sich an v. 26 anschließe; v. 33 und 34 als erweiternde Dublette von v. 31f.; v. 35 und 36 als das Original, aus dem der Bearbeiter den Stoff für v. 29 heraufgeholt habe. Es läßt sich nicht leugnen, daß auf diese Weise die Übersehungen von Usener und Wellhausen vermieden worden sind. Aber unter was für Voraussetzungen und um welchen Preis! Es ist durchaus nötig, daß man auch hier einmal mit Beiseitelassen aller aus den Synoptikern eingetragenen Gesichtspunkte den johanneischen Text zunächst für sich zu verstehen sucht.

Es bedarf doch wahrlich keiner Künsteleien, um den Abschnitt v. 29—36 so zu teilen, daß die offenbaren Parallelen nicht mehr bei einander bleiben. Man stelle einfach v. 29—32 und v. 33—36 neben einander; dann hat man die beiden so deutlich zu Tage tretenden und doch immer wieder verfehlten Dubletten.

Die Richtigkeit dieser Teilung ergibt sich nun auch daraus, daß jetzt das Verhältnis von v. 29—36 zu dem Abschnitt v. 19—28 und dieser selbst klar wird. Für den Anschluß der beiden Parallelen v. 29—32 und 33—36 ist maßgebend, daß erstere mit einer geschichtlichen Einleitung einsetzt (*τῇ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν*), die andere dagegen mitten in einer Rede des Täufers beginnt (*κἀγὼ οὐκ ἤδειν αὐτόν*). Damit ist gegeben, daß v. 28 dem 29. Verse vorausgegangen sein muß, während v. 33 seinen Anschluß an die Täuferrede v. 26f. findet. Es ist sehr bemerkenswert, daß der Zusammenhang zwischen dem Gedanken: *κἀγὼ οὐκ ἤδειν αὐτόν*, und v. 26: *μέσος ὑμῶν στήκει, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*, auch Schwartz nicht verborgen geblieben ist. Aber er hat ihn nur um den Preis sichtbar zu machen gewußt, daß er v. 28—30 als Zusatz der letzten Überarbeitung gestrichen und v. 33f. ohne jeden zureichenden Grund als erweiternde Dublette von 31f. bezeichnet hat. Wie man von v. 33 aus rückwärts spähend in v. 26 den Gedanken sieht, an den sich v. 33 anschließt, so ergibt sich derselbe Schluß, wenn man von v. 26 vorwärts schaut. Auf den Eingang: *ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι*, muß doch zweifellos der Hinweis (vgl. Luk. 3, 16. Matth. 3, 11. Mark. 1, 7f.) folgen, daß der Messias mit heiligem Geiste taufen werde. Dieser findet sich aber

nicht in dem Abschnitt v. 28—32, sondern erst in v. 33. Die Worte *ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ* v. 33 mit Blaß einzuklammern, ist weder durch äußere noch durch innere Gründe gerechtfertigt. Schließt sich nun aber v. 33 an v. 26f. an, so fragt es sich, worauf denn v. 28 — *ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων* — zurückweise. Da v. 24—27 eng zusammengehören, so kann die Antwort keine andere sein als: auf v. 19—23. Und damit wird die Beobachtung bestätigt, daß in dem Abschnitt v. 19—27 ebenfalls zwei Parallelberichte zusammengelegt sind, nämlich v. 19—23 und v. 24—27. Auch hier ist es wieder sehr merkwürdig, wie trotz starker Vergreifungen ein scharfer exegetischer Instinkt Schwartz geleitet hat. Er hat darauf hingewiesen, daß die Ankündigung aus v. 19: *αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου*, in v. 32 erfüllt wird, wo in überraschender Weise die Rede des Täufers abgeschlossen wird durch das ein Schlußwort einführende Referat: *καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν.* In der Tat bilden v. 19 und 32 Anfangs- und Endpunkte des einen Parallelberichtes, den ich als solchen bereits in den Streitfragen der Geschichte Jesu S. 198 festgestellt habe, ehe Schwartz mit seinen Anschauungen hervortrat, die er ebenfalls unabhängig von den meinigen aufgestellt hat.

Es gilt nun für die gewonnenen Resultate in unserm Texte auch nach rückwärts die Bestätigung zu finden.

Während die Erzählung v. 19—23. 28—32 (ich bezeichne sie mit B) relativ in sich abgeschlossen ist, so führt die mit v. 24 beginnende (ich nenne sie A) mitten in eine Situation hinein, in der pharisäische Emissäre auftreten und an Johannes ihre Frage stellen. Die Antwort, die Johannes gibt: *μέσος ὑμῶν στήκει, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*, läßt erkennen, daß Jesus damals in dem um den Täufer sich scharenden Kreise gegenwärtig gewesen sein muß. Wellhausen will das nicht zugeben: „Mit *μέσος ὑμῶν στήκει* sagt er nicht: er steht hier mitten unter der sich zur Taufe drängenden Menge — denn er redet die Boten an, und Jesus befindet sich nicht an Ort und Stelle. Sondern: er ist bereits unter euch Juden gegenwärtig, wenngleich ihr ihn nicht kennt. Er selber hat ihn bereits als den, der er ist, erkannt, ohne jedoch irgendwie merken zu lassen, daß das bei der Gelegenheit geschehen sei, als er ihn getauft habe. Jesus ist der Christus, ohne getauft zu sein und ohne auch selber zu taufen.“ Auf Grund dieser Beurteilung hat dann Wellhausen in dem Abschnitte v. 29—34 ein Gegenstück zu v. 19—28 gefunden, mit dem bedeutsamen Unterschiede, daß dort „die Taufe als Initiation des offenbaren Messias gilt.“ Auf diese Weise hat sich nun Wellhausen einen Text konstruiert, den er selbst merkwürdig nennen muß: zwei parallele Abschnitte v. 19—28 und v. 29—34, deren jeder zwei Varianten hat, nämlich v. 22—24. 25—28 und v. 29—31. 32—34. Schon rein äußerlich betrachtet, muß diese Konstruktion die größten Bedenken erregen. Die Unmöglichkeit einer genügenden Begründung der angenommenen zwei Variantenpaare ist oben nachgewiesen. Mit Recht hat

Schwartz geurteilt; „Es ist unnatürlich, *μέσος ὑμῶν στήκει* nicht konkret zu verstehen“. und so bleibt die Annahme bestehen, daß v. 26 aus einer Situation stammt, in der Jesus in der Umgebung des Täufers geweilt haben muß. Ist sie verschwunden?

Die Antwort auf diese Frage kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. Von den historischen Stücken des sogenannten Prologs zeigt das letzte die gesuchte Situation[1]; v. 14f.: *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν . . . πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας· Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.* Die Zusammengehörigkeit dieses Stückes mit dem Abschnitt v. 24—27. 33—36 wird dadurch bestätigt, daß das Wort des Johannes v. 15 in v. 30 wieder erscheint und so in die Reihe der Parallelen tritt, die S. 24f. zwischen v. 29—32 und v. 33—36 nachgewiesen worden sind. Zwischen der zweimaligen Überlieferung dieses Täuferwortes bestehen allerdings eigentümliche Differenzen, deren Feststellung von Wichtigkeit ist. Ich stelle die beiden Formen neben einander.

v. 15.	v. 30.
οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.	*οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.*

Daß v. 30 *οὗτός ἐστιν* liest statt *οὗτος ἦν* in v. 15, macht keinen wesentlichen Unterschied aus; v. 15 erinnert stärker an die in der Vergangenheit liegende Situation, wo Johannes zu seinen Jüngern über den ihnen noch unbekannten Jesus gesprochen hat: dieser jetzt in ihrer Mitte stehende Mann war die von Johannes ehedem in der nachfolgenden Weise charakterisierte Person. Die mit *ἦν* gegebene Vergegenwärtigung jener Situation ist natürlich, wo wie in v. 15 das Täuferwort für sich auftritt, ist dagegen in v. 30 dahingefallen, wo es sich an das v. 29 berichtete: *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* anschließt[2].

Wichtiger sind die anderen Differenzen. In v. 15 ist *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος*, wie in v. 27, Bezeichnung Jesu, auf den als bereits erschienenen hingewiesen wird; in v. 30 weist der entsprechende an Mark. 1, 7. Luk. 3, 16 anklingende Satz *ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνήρ* auf den jetzt erst kommenden hin, hat also futurische Bedeutung wie in Mark. 1, 7. Luk. 3, 16: *ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου.* Demgemäß bezieht sich in v. 15 *ἔμπροσθέν μου γέγονεν* auf etwas, was von dem bereits erschienenen Jesus gilt: er ist Johannes

1. Delff, Das vierte Evangelium S. 30 läßt von den historischen Stücken des Prologs merkwürdigerweise nicht mehr als v. 6—8 der Grundschrift des Evangeliums angehören.

2. Unrichtig ist von mir in den Streitfragen der Geschichte Jesu S. 199 die Differenz so formuliert: „In v. 15 spricht Johannes über den Abwesenden *οὗτος ἦν* (sollte heißen über Jesus in der Vergangenheit); in v. 30 über den Anwesenden *οὗτός ἐστι* (sollte heißen über Jesus in der Gegenwart).

zuvorgekommen, wie 3, 26f. 30 davon die Rede ist; dagegen müssen sich dieselben Worte in v. 30 ἔμπροσθέν μου γέγονεν, von dem zukünftig erwarteten Jesus ausgesagt, auf dessen zeitliche Priorität vor Johannes, also auf seine Präexistenz beziehen. Von hier aus gesehen hat in v. 15 der letzte Satz: ὅτι πρῶτός μου ἦν, keine Schwierigkeit; er kann sich natürlich nur auf den höheren Rang Jesu als des Christ, des ἰσχυρότερος (Matth. 3, 11 und Parallelen), des νυμφίος (3, 29) vor dem Täufer, dem φίλος τοῦ νυμφίου, der bekennt: ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός (v. 20), beziehen. Als solcher mußte Jesus, obwohl er später auftrat als der Täufer, ihn durch seine Erfolge überholen. In v. 30 hat das ὅτι πρῶτός μου ἦν dagegen seine Schwierigkeiten. Stände ἐστί statt ἦν, so könnte man die Worte wie in v. 15 auf den höheren Rang Jesu dem Täufer gegenüber beziehen. Das ist nun durch die Deutung von ἔμπροσθέν μου γέγονεν auf Jesu Präexistenz ausgeschlossen. Und so bleibt denn nichts anderes übrig, als auch das πρῶτός μου ἦν zeitlich zu fassen, „er war eher denn ich", nach Analogie von 8, 58: πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί.

Um das Verständnis der beiden Formen des Täuferwortes in v. 15 und 30 hat sich auch Schwartz eingehend bemüht; er würde dabei aber doch wohl zu anderen Resultaten gekommen sein, hätte er sich mit meinen Ausführungen (Streitfragen S. 199) auseinandergesetzt. Er hat richtig erkannt, daß die ältere Form des Wortes in v. 15 vorliegt: „zwischen dem futurischen Sinn von ἔρχεται und dem präsentischen Perfekt γέγονεν entsteht ein Widerspruch, der nur durch gewundene Deutungen beseitigt werden kann." Um so auffallender ist es, daß Schwartz auch in v. 15 ein Zeugnis des Täufers für die Präexistenz Jesu sieht und der Meinung ist, er halte einer scharfen Analyse nicht Stand, sondern sei das Resultat einer Bearbeitung. Er meint zunächst, die Präsentia des Einführungssatzes: Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν, sähen so aus, als sollte nicht ein lebendiges Wort, sondern das Zitat aus einer Schrift folgen. Richtiger würde man wohl sagen: die Mitteilung nicht sowohl eines in Kurs gekommenen Worts des Täufers, sondern das Zitat eines solchen aus einer lebendig vergegenwärtigten Situation. An eine Schrift läßt doch das κέκραγεν schlechterdings nicht denken. Der Bericht von einer solchen Situation geht ja gerade v. 15 voraus: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν . . . πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Rechnet sich der Schreiber dieser Worte zu den Personen, in deren Kreise Jesus seinen Aufenthalt gehabt hat, so bedürfen doch die lebhaften Präsentia in v. 15a nicht noch einer besonderen Rechtfertigung. — Schwartz urteilt sodann: „Das Imperfekt ἦν entzieht sich der Erklärung, wenn es Johannes in den Mund gelegt wird: man erwartet οὗτος ἦν ὃν εἶπεν Ἰωάννης, womit ich natürlich nicht behaupten will, daß dies die ursprüngliche Fassung gewesen sein müsse." Wird der Bericht über die konkrete Situation v. 14f., wo Jesus im Kreise des Täufers und seiner Jünger sich aufhält, getilgt, so muß undurchsichtig werden, wie Johannes seine Jünger erinnern konnte an ein früheres Erlebnis, wo er sich über Jesus

ausgelassen hatte, und wie er sagen konnte, daß der hier gegenwärtige die Person gewesen sei, über die er damals geredet hatte. — Endlich meint Schwartz: „Das Wort des Täufers selbst bekommt erst dann Sinn und Verstand, wenn der Kausalsatz ὅτι πρῶτός μου ἦν weggelassen wird: erst dann treten die beiden Bilder in den rechten Gegensatz zu einander: der der hinter mir geht, ist mir voran gekommen. Nicht aus einem metaphysischen Grunde; ein solcher Gedanke hätte mit ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος πρῶτός μου ἦν leichter und schärfer ausgedrückt werden können; sondern der Täufer will einfach sagen: Jesus, der später auftrat als ich, hat mir den Erfolg weggenommen, er tauft mehr als ich.“ Letzteres ist gewiß richtig. Aber inwiefern kann dieser Gedanke gestört werden, wenn er noch begründet wird durch den Satz: „denn er war mehr denn ich“? Es liegt um so weniger ein Grund vor, die Worte ὅτι πρῶτός μου ἦν als späteren Zusatz zu streichen, als sie sich auch in v. 30 befinden, obwohl sie dort für den veränderten Gedanken sehr unbequem stehen.

Nach Feststellung des Sinnes von v. 15 im Verhältnis zu v. 30 wird es keines weiteren Nachweises bedürfen, daß sich das Wort des Johannes an die Situation in v. 14f. anschließt. Mit Recht hat übrigens Schwartz darauf aufmerksam gemacht, daß v. 15 in gewisse Parallele zu v. 19 (καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου) trete, sodaß also v. 19 nicht daran anknüpfen kann. Sind diese Voraussetzungen richtig, so muß sich auch die Einleitung der Täuferrede v. 26f., der Bericht v. 24f., an v. 14f. anschließen. Oben ist nachgewiesen, daß die Rede des Täufers v. 26f. ursprünglich Antwort gewesen ist auf die Frage: τίς εἶ. In dieser Fassung schließt sich v. 24. 25a vorzüglich an v. 14f. an. Nachdem Johannes vor seinen Jüngern Zeugnis abgelegt hat über den ἐρχόμενος, legt er ein Zeugnis ab vor den pharisäischen Gesandten.

Die Situation in v. 14 bedarf nun aber doch noch einer vorläufigen genaueren Bestimmung. An die Worte: καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, schließt sich der Satz: καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. Der Fortgang der Rede im Nominativ πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας hat Schwartz und Wellhausen veranlaßt, ihn mit dem Satze καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν zu verbinden und das Dazwischenliegende auszuschalten. Ob dazu auch innere Gründe raten, wird später zu untersuchen sein.

Dem Bericht vom Aufenthalte Jesu im Kreise der Johannesjünger: καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, geht ein allgemeiner Satz über die Fleischwerdung des Logos voraus (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), und diesem in v. 13 nach der traditionellen Lesart (οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν) eine allgemeine Erörterung über den Ursprung der Gotteskinder. Diesen Allgemeinheiten gehen zunächst in v. 11 und 12 wieder konkrete geschichtliche Daten voraus. Von Jesus als dem Licht der Menschen heißt es, daß er in seine Heimat gekommen, aber von den Seinen nicht aufgenommen worden sei, daß er aber denjenigen, bei denen er Aufnahme gefunden, die Macht gegeben habe, Gottes Kinder zu werden. Unter die Zahl solcher

scheint sich in v. 14 auch der Erzähler zu rechnen, wenn er berichtet, daß Jesus in ihrer Mitte sein Zelt aufgeschlagen habe. So scheiden also v. 13 und 14a als andersartige Zwischengedanken aus. Der Gedanke von der Aufnahme Jesu als des Lichtes bei den Menschen setzt mit v. 7 ein: Johannes zeugt von dem Lichte, damit alle Menschen daran glauben. Dieser Bericht wird in v. 8 (*οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός*) unterbrochen durch die Bemerkung, daß Johannes selbst das Licht nicht gewesen sei. Von diesem parenthetischen Gedanken abhängig ist es offenbar, wenn in v. 9 *τὸ φῶς* die Näherbestimmung erhält *τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον*. Es ist eine alte Streitfrage, ob die letzten Worte von v. 9: *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*, zusammengehören mit *πάντα ἄνθρωπον* oder mit *ἦν τὸ φῶς*. Gegen letzteres spricht, daß die Conjugatio periphrastica nicht so zerrissen werden darf; dafür, daß der Fortgang der Rede in v. 10 offenbar voraussetzt, daß im Vorhergehenden nicht sowohl vom Kommen des Menschen, als von dem des Lichtes in die Welt die Rede gewesen ist. Die Schwierigkeit löst sich, sobald man erkennt, daß die in der Linie von v. 8 liegenden Worte in v. 9 erst später eingeschoben worden sind, sodaß als ursprünglicher Text zurückbleibt: *ἦν τὸ φῶς ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*. Als Fortsetzung dieses Gedankens genügt aus v. 10 der Satz: *καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω*. Die vorherstehenden Worte: *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο*, verstehen *κόσμος* nicht im Sinne von „Menschen", sondern im Sinne von „Universum", dem *πάντα*, das nach v. 3 durch den weltschöpferischen Logos sein Dasein gefunden hat.

Geht man nun noch einen Schritt zurück zu v. 6 — *ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης* — so steht man am Anfang dessen, was in diesem Zusammenhange von dem Täufer ausgesagt wird, und kann nun den ganzen Gedanken vollständig überschauen: Johannes war von Gott gesandt, um von dem Licht der Menschen, dem Messias (vgl. Jes. 42, 6. 49, 6; vgl. Luk. 2, 32), zu zeugen, damit alle durch ihn daran glaubten. Es war Jesus, das Licht, damals gerade beim Kommen in die Welt, wurde aber von den Menschen nicht erkannt. Nicht einmal in seiner Heimat fand er Aufnahme. Diejenigen aber, die ihn aufnahmen und an ihn glaubten, erhielten durch ihn die Befugnis, Gottes Kinder zu werden. Und er wohnte im Zelte in unsrer (des Erzählers und seiner Genossen) Mitte voller Huld und Treue. Was das für ein Kreis war, ergibt sich daraus, daß Johannes in ihm das Zeugnis laut werden ließ v. 15: *οὗτος ἦν ὃν εἶπον. ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἐμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν*; es ist der Kreis seiner Anhänger, denen er vorher schon von Jesus gesprochen. In diesen Kreis treten Pharisäer v. 24, die Johannes zu einem weiteren Zeugnis Anlaß geben (v. 26f. 33f.). Gefragt, ob er der Christus sei, bemerkt er, daß dieser unerkannt in ihrer Mitte stehe, von dem Täufer selbst zuerst nicht erkannt, bis er bei seinem Taufen beobachtet habe, daß der Geist auf ihn gekommen und bei ihm verblieben sei. Da habe er auf Grund einer göttlichen Offenbarung

gewußt und bezeugt, daß dieser der Erwählte Gottes sei[1]. Am folgenden Tage endlich (v. 35) spricht Johannes noch einmal ein Zeugnis über Jesus als das messianische Gotteslamm aus und veranlaßt dadurch, daß sich zwei seiner Jünger Jesu anschließen. Man versteht es jetzt, wie über diesen Abschnitt die Bemerkung v. 6f. stehen konnte von Johannes, dem Gottgesandten, der Zeugnis von dem Lichte ablegen sollte.

Nun wird aber auch deutlich, in welchem Verhältnis dieser in sich abgeschlossene Abschnitt zu dem Parallelbericht v. 19—23. 28—32 steht. Auch dieser steht unter dem Titel der *μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου*. Der Inhalt dieser Zeugnisse ist dem der Zeugnisse in jenem Abschnitt so nahe verwandt, daß daran nicht zu zweifeln ist, daß der eine aus dem andern hervorgegangen ist. Welcher von beiden der ältere ist, liegt auf der Hand. Bei dem Worte v. 15 und 30 ist oben bereits erwiesen, wie aus der Äußerung, daß der nach Johannes auf den Plan getretene Jesus ihm zuvorgekommen sei, weil er mehr war als der Täufer, ein Zeugnis für Jesu Präexistenz geworden ist: „nach mir kommt ein Mann, der vor mir gewesen ist". — Bei den Antworten auf die Frage nach der Person des Täufers zeichnet sich der Abschnitt v. 19—23 dadurch aus, daß er die in der synoptischen Überlieferung verwendete Stelle Jes. 40, 3 hat, während in der Parallele v. 26f. 33 sich eine solche Verwandtschaft wenigstens von Haus aus nicht findet. Denn v. 27 (*ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος*), der allerdings wörtliche Berührung mit Mark. 1, 7. Luk. 3, 16 (Matth. 3, 11) zeigt, legt doch die Vermutung nahe, daß er erst später eingeschoben sei. Er trennt den innigen Zusammenhang zwischen v. 26 und 33: *μέσος ὑμῶν στήκει, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε. κἀγὼ οὐκ ἤδειν αὐτόν*. Bei der Erzählung von der Taufe findet sich nur in v. 32 die der synoptischen Überlieferung eigentümliche Taubenerscheinung, während der Bericht v. 33 (Johannes sieht den Geist auf Jesus herabkommen und auf ihm bleiben) nichts von der synoptischen Darstellung an sich hat, durch den ihm freilich mit v. 31 gemeinsamen Zug *οὐκ ἤδειν αὐτόν* geradezu dem Bericht des Matthäus 3, 13—15 widerspricht.

Vor allem aber unterscheidet sich das Zeugnis vom Lamme Gottes; während es v. 36 heißt: *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ*, so v. 29: *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*. Was damit gegeben ist, haben freilich Wellhausen wie Schwartz nicht erkannt. Ersterer macht zwar die Bemerkung: „Die Vergebung der Sünden durch das Leiden Jesu ist sonst dem vierten Evangelium fremd", wirft aber die Frage, ob denn in v. 36 bei dem Gotteslamm an das Leiden zu denken sei, nicht einmal auf. Schwartz bemerkt über das Stück v. 35f.: „Es liegt in der Linie der Auffassung von dem

---

1. Die Lesart *ὁ ἐκλεκτός*, statt *ὁ υἱός*, in v. 34, bezeugt durch ℵ* syrsin cur e, empfiehlt sich dadurch, daß sie nicht den Verdacht erweckt, aus den Synoptikern hereingekommen zu sein. Vgl. Blaß, Nestle, Zahn.

Täufer, die die Bearbeitung im Gegensatze zum ursprünglichen Evangelium durchführt, wenn sie ihm eine christliche Metapher, die erst nach Jesu Tode Sinn hat, in den Mund legt und diesem Ausspruch eine so wunderbare Wirkung zuschreibt, daß zwei seiner Jünger sofort zu Jesu übergehn. Echt kann dieser sonderbare Einfall nicht sein." Daß ich in einer eingehenden Untersuchung „Christus das Lamm"[1] den Nachweis geführt habe, daß sich die messianische Vorstellung vom Lamm erst in der späteren christlichen Literatur mit der vom Opferlamm verbindet, ursprünglich aber sich nur auf den Führer der Herde bezieht, der sie mit seinen Hörnern gegen Angriffe schützt, ist Schwartz und Wellhausen, wie alle meine Untersuchungen über das Johannisevangelium, unbekannt geblieben. Sonst könnten sie ihre Deutung des Lammeswortes doch unmöglich als ganz selbstverständlich gegeben haben. Daß in v. 29, einer Stelle, von der Schwartz ausdrücklich bemerkt, daß sie v. 36 zur Vorlage benutzt habe, die Worte *ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* erst Bestandteil der jüngeren Überlieferung sind, wird sich bei ihm von selbst verstehen. Dann wird man in v. 36, wo diese Worte fehlen, den Ausdruck *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* doch wohl zunächst aus seinem Zusammenhang zu verstehen haben. Wenn das Wort von dem Opferlamm, wie Schwartz die Sache ironisch darstellt, eine solche Wirkung ausgeübt hat, daß sich zwei der Johannesjünger sofort an Jesus anschließen, so wird man doch wohl erwarten dürfen, daß diese so wirksame Vorstellung irgendwie in den Reden der zwei Jünger und der von ihnen dazu Gewonnenen nachklinge. Davon ist nicht das Geringste der Fall. Andreas, der eine von den zwei Jüngern, begrüßt v. 42 seinen Bruder Simon mit: *εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν.* Auf dasselbe kommt es hinaus, wenn Philippus v. 46 dem Nathanael sagt: *ὃν ἐγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὑρήκαμεν.* Das ergibt sich daraus, daß v. 50 Nathanael Jesus fragt: *ῥαββεί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ.* Irgend eine Spur von der Vorstellung eines leidenden Messias ist in den Reden des Abschnittes v. 37—51 nicht zu entdecken. Die Vorstellungen von Jesus als dem Messias decken sich vollkommen mit der älteren messianischen Lammvorstellung, und da diese nun wieder mit den Zeugnissen des Täufers über Jesus den Messias in v. 15. (27). 33f. übereinstimmt, so ist es doch wohl kein „sonderbarer Einfall", wenn am folgenden Tage nach jenen beiden Zeugnissen zwei Jünger des Täufers auf dessen Wort *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* sich an Jesus heranmachen.

Resultat dieser Untersuchungen ist, daß die aus dem Prolog ausgelösten historischen Sätze sowie der Abschnitt v. 24—26 (27). 33—36 die ältere Form der Überlieferung darstellen. Es fragt sich nun nur, ob wir damit auf dem Boden der Grundschrift des Evangeliums stehn.

Bezüglich der zweiten Hälfte dieser Darstellung, von v. 24 an, hängt alles an der richtigen Scheidung der beiden Parallelberichte. Bei Wellhausens oben

1. Streitfragen der Geschichte Jesu S. 172—224.

als unrichtig erwiesener Scheidung fällt das Urteil für die Verse 33—36 sehr ungünstig aus. Er sieht, wie bereits oben bemerkt, in dem Abschnitt v. 29—34 ein späteres Gegenstück zu v. 19—28, in das die synoptische Überlieferung von der Taufe Jesu, die in der älteren Darstellung gefehlt habe, eingefügt worden sei. Diese Ansicht fällt zu Boden, wenn mit Recht nachgewiesen ist, daß der Abschnitt v. 19—28 gar nicht das Gegenstück ist zu v. 29—34, sondern daß beide (wie Wellhausen selbst zugestehen muß) je zwei Varianten haben, die nicht 4, sondern 2 Paralleldarstellungen bedeuten, und daß der Hinweis auf die Taufe Jesu sich in den beiden Parallelen befindet, v. 31f. so gut wie v. 33f.

Schwartz teilt die Ansicht Wellhausens, begründet sie aber anders. Er urteilt: „Wer die Erfindung wagte, daß Jesus selbst taufte (vgl. 3, 22. 26. 4, 1), und dem entsprechend den Täufer Johannes als eine ephemere Erscheinung hinstellte, der das Ansehen nicht verdiente, dessen er sich bei den Juden erfreute, der kann für das Problem, das die überlieferte Taufe Jesu durch Johannes der ältesten Christenheit aufgab, nur die radikale Lösung gefunden haben, daß er diese Taufe strich." Um diese Ansicht mit dem vorliegenden Texte in Übereinstimmung zu bringen, erklärt Schwartz zunächst v. 33f. für eine erweiternde Glosse von v. 36f. In diesen Versen soll nicht sowohl von der Taufe Jesu als von einer Geistesepiphanie die Rede sein, die nicht mit der Taufe zusammengebracht wird und auch nicht als Begleiterscheinung der Taufe aufgefaßt werden kann, wenn man nicht unberechtigterweise die Synoptiker zuzieht. Allein, was soll es denn bedeuten, daß Johannes sagt, er sei zu dem Zweck als Täufer tätig gewesen, daß Jesus als Messias offenbar würde? Das kann doch nur heißen, Jesus sei bei der Johannes-Taufe als Messias offenbar geworden. Das tritt noch unverkennbarer in v. 33 hervor, der von Schwartz eine erweiternde Dublette von v. 32 genannt worden ist: *ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐκεῖνός μοι εἶπεν. ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Es ist gut, daß Schwartz den mancherlei Ausflüchten der traditionellen Exegese gegenüber darauf hinweist, daß jedes echte, nicht durch Korrekturen entstellte Evangelium gewissermaßen autonom sein müsse und nicht andere Evangelien einfach voraussetzen dürfe. Diese Regel ist z. B. für die Beurteilung von 12, 16 durchaus am Platze. Anders steht die Sache hier, wo es gar nicht in der Tendenz des Schriftstellers liegt, von der Taufe Jesu zu berichten, sondern laut v. 6f. 19 von dem bei verschiedener Gelegenheit abgelegten Zeugnis des Täufers über Jesus. Lag denn irgend ein Anlaß vor, bei diesem Stand der Dinge des Taufaktes eingehender Erwähnung zu tun, als es in v. 32 und 33 geschehen ist? Überdies ist doch wohl zu beachten, daß, ganz abgesehen von den Berichten der Synoptiker, das Datum der Taufe Jesu durch Johannes nicht den Einzelheiten einer schriftstellerischen Darstellung gleich zu stellen ist, deren Bekanntschaft der Verfasser eines Evangeliums nicht ohne weiteres voraussetzen darf, sondern einer der großen Hauptzüge des Lebens Jesu ist,

der aller Welt so bekannt war, daß der Verfasser des vierten Evangeliums doppelten Grund hatte, jenen Nebenzug seiner Darstellung nicht noch ausführlicher zu gestalten. Die ganze Vorstellung von der Unterdrückung der Taufe Jesu durch den Verfasser der Grundschrift des 4. Evangeliums gehört zu den verhängnisvollen Phantasien, durch die Schwartz und Wellhausen ihre Kritik des 4. Evangeliums von dem Boden nüchterner Untersuchung fortgerückt und ihr den Schein willkürlicher Konstruktion gegeben haben.

So liegt denn kein Grund vor, die Darstellung in v. 33 als eine Umarbeitung der Grundschrift des 4. Evangeliums anzusehen. Das Gleiche gilt von v. 35f. Was gegen dieses Stück von Schwartz eingewandt worden ist, hat bereits S. 25 seine Zurückweisung erfahren. In v. 24—27 sind die S. 22 nachgewiesenen Zusätze auszuschalten; ohne diese sind Bedenken gegen die Zugehörigkeit dieser Verse zur Grundschrift des Evangeliums nicht vorhanden.

Wie verhält es sich nun mit dem, was an historischen Stücken aus dem Prolog dem v. 24 vorausgeht? Schwartz hat richtig erkannt, daß in v. 15 eine ältere Form des Johanneswortes vorliege, hat aber doch gemeint, nachweisen zu können, daß eine noch ältere Textgestalt durchblicke, die jedoch mit voller Sicherheit nicht mehr herzustellen sei. S. 28f. ist nachgewiesen worden, daß letzteres von Schwartz falsch geurteilt worden ist. Der ganze 15. Vers ist als lebendig geschildertes Moment aus einer konkreten geschichtlichen Situation ohne alle Anzeichen einer späteren Bearbeitung zu verstehen. Das gilt ebenfalls von den vorangehenden Worten in v. 14: *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.* Daß der in unserm Texte hinter *ἡμῖν* stehende Satz *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός* als „eine im vierten Evangelium unerhörte Unterbrechung der Konstruktion“ (Schwartz) dem Bearbeiter zuzuweisen ist, scheint auch mir gewiß. Aber eine andere, für den Charakter des von diesem Zusatz gereinigten Stückes bedeutungsvolle Frage ist, ob durch diese Ausscheidung der Sinn von *ἐν ἡμῖν* alteriert worden ist: ob ursprünglich die erste Person (*ἡμῖν*) ganz allgemein aufgefaßt gewesen sei, durch den eingeschobenen Satz dann aber eine Verengung, eine rein persönliche Deutung erfahren habe. Diese Frage ist entschieden, wenn die S. 29f. ausgesprochene Annahme berechtigt ist, daß dem *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* ursprünglich v. 11f. vorangegangen ist. Denn dann sieht man deutlich, daß die *ἡμεῖς* gegenüber den *ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν* einen engeren Kreis bezeichnen, nämlich den der Johannes-Jünger, in deren Mitte Jesus zu der Zeit der von dem Täufer berichteten Zeugnisse sich aufhielt, wie davon v. 26. 36 unmißverständlich deutlich reden. Dann bezeichnet sich der Schreiber des Abschnittes A als Augen- und Ohrenzeuge der von v. 14 an berichteten Ereignisse. Somit würde die Grundschrift des Johannes-Evangeliums von einem der ehemaligen Johannes-Jünger stammen. Bei der Bedeutung dieser Frage für die Untersuchung des Evangeliums muß sie noch einmal bei der Untersuchung des Prologs erörtert werden.

v. 9—12 geben einen Abriß der Tätigkeit Jesu, der absolut unabhängig ist von der synoptischen Darstellung, also von da her keine Bearbeitung erfahren hat. Von einer Verständnislosigkeit Jesu gegenüber, speziell seitens der Heimat und der Familienangehörigen, weiß die synoptische Darstellung vom Anfang der Lehrtätigkeit Jesu nichts, man müßte denn auf die erst später eingefügte Episode Luk. 4, 25—30 hinweisen. Noch viel weniger erfährt man dort etwas von einer Rückkehr Jesu aus seiner Heimat in den Süden zu Johannes. Außer den, den geschichtlichen Bericht unterbrechenden Reflexionen zeigt jener selbst keine Spuren der Bearbeitung. — Das Gleiche gilt von dem Bericht über den Täufer v. 6f. Von der Art seines Auftretens in Kleidung und Nahrung, von seiner Buß- und Gerichts-Predigt findet sich nichts; aber auch nichts von der Form seiner messianischen Verkündigung. So kann also von einer Bearbeitung nichts bemerkt werden.

Der Eindruck der ungestörten Originalität ergibt sich nun aber vor allem, wenn man den Bericht A im Ganzen ansieht. Die synoptische Grundschrift setzt ein mit dem Bericht vom Auftreten des Täufers als des Vorgängers Jesu und geht von da über zu Jesu Taufe und Versuchung, um sodann von seinem öffentlichen Auftreten zu berichten. Ganz anders A: Jesus ist längst aufgetreten. Auf seine Taufe als auf ein der Vergangenheit angehöriges Ereignis weist Johannes v. 33f. hin. Seiner nur zum Teil von Erfolg begleiteten ersten Tätigkeit gedenkt der Evangelist v. 10—12. Andererseits liegt es ebenfalls in der Vergangenheit, daß der Täufer seine Jünger darauf hingewiesen hat, wie er ihnen von Jesus berichtet habe, daß der nach ihm auf den Schauplatz Getretene ihm zuvorgekommen sei. Fragt man nun, welches der dem Verfasser bedeutungsvolle Zeitpunkt gewesen sei, mit dem er seinen Bericht über Jesus begonnen, so bleibt nichts anderes übrig als die Annahme: die Zeit, in der Jesus in dem Kreise erschien, zu dem der Verfasser sich rechnet, wenn er v. 14 erzählt: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. Es ist also ein rein persönliches Motiv, das den Beginn dieser Geschichtsdarstellung bedingt, das in keinem unserer Evangelien seines Gleichen hat. Von der synoptischen Grundschrift war bereits die Rede. Während sie rein objektiv mit der Geschichte vom Täufer als Jesu Vorgänger beginnt, führt die Kindheitsgeschichte bei Matthäus bis zur Vorgeschichte der Geburt Jesu zurück, die bei Lukas bis zur Vorgeschichte der Geburt des Täufers. Die apokryphischen Evangelien verfolgen diese Linie noch weiter. Es ist eine Irrung, wenn man das 4. Evangelium damit abtun zu können meint, daß man behauptet, jene Linie, die bis zur ἀρχή des irdischen Lebens Jesu gezogen werde, sei hier verlängert bis zur ἀρχή des Präexistenten. Ob die Aussagen über diesen irgendwie organisch mit dem Geschichtsberichte zusammenhängen, wird in der folgenden Untersuchung über den Prolog noch einmal erwogen werden. Zunächst hat es den Anschein nicht. Wäre es anders, so läge ein schwer lösbares Rätsel vor, nämlich, wie der Verfasser das Bedürfnis gefühlt haben könnte, die ἀρχή Jesu in die Vorzeitlichkeit zu setzen und dann von seinem irdischen

Leben die Geschichte seines Vorläufers, die Vorgeschichte seiner Eltern, bezw. Mutter, die Geschichte seiner Geburt, Kindheit, Taufe, ersten öffentlichen Auftretens unberücksichtigt zu lassen. Hier gibt es nach meiner Überzeugung keine andere Lösung als die, daß der Beginn der Geschichte dadurch bestimmt ist, daß der Augenzeuge von da an erzählt hat, wo er Jesus kennen gelernt hat, und daß mit dieser Berichterstattung die Reflexionen über Jesu vorzeitlichen Ursprung ursprünglich nichts zu tun gehabt haben.

Diese Beurteilung der Rezension A wird nun wesentlich bestätigt durch B. Daß es sich in dieser nicht um einzelne eingeschobene Bemerkungen von der Hand des Bearbeiters handelt, sondern um ein in sich selbständiges Stück, das vom Bearbeiter mit der Grundschrift verbunden worden ist, braucht nach den obigen Ausführungen nicht weiter nachgewiesen zu werden. Dann ist aber ebenso klar, daß B eine spätere Form der in A vorliegenden Erzählung ist. Es liegt also zwischen der Bearbeitung und A ein beträchtlicher Zeitraum. Die Urschrift des vierten Evangeliums liegt bereits einem späteren Evangelium zu Grunde, vielleicht dem in c. 21 benutzten, das von dem Bearbeiter des ersteren bei der Darstellung in c. 1 zu dessen weiterer Ausführung verwendet worden ist.

Ob dieses Urteil ein Recht hat, muß sich zunächst noch durch eine Untersuchung des sogenannten Prologs, der Geschichtsbericht und theologische Reflexion in eigentümlicher Verbindung zeigt, bewähren.

Der Prolog 1, 1—18.

Nachdem von dem sicheren Boden des kritisch untersuchten Abschnittes v. 19—36 aus in rückläufiger Bewegung die geschichtlichen Partieen des Prologs ins Auge gefaßt worden sind und von v. 6 an ein zusammenhängender Bericht herausgestellt worden ist, soll in entgegengesetzter Richtung die Entwickelung der Gedanken untersucht werden, um zu völliger Klarheit zu bringen, was als das prius anzusehen ist, die theologische Reflexion oder der geschichtliche Bericht.

Daß v. 1—5 ein in sich abgeschlossenes Stück darstellen, auf das erst mit v. 6 etwas Andersartiges folgt, ist wohl der erste Eindruck, den Wellhausen und Schwartz freilich nicht gehabt haben. Beiden erscheint der Übergang von dem Logos als kosmischem Prinzip (v. 1—3) zu dem Logos als Offenbarungsprinzip (v. 4. 5) unvermittelt und anstößig. Wellhausen meint: „Wer 1, 3. 4 verstehen muß, ist nicht zu beneiden.“ Für Schwartz ist vor allem der Eindruck maßgebend gewesen, daß der Satz v. 14: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, mit der Wiederaufnahme des Begriffes *λόγος* sich deutlich dem Beginn der Ausführung in v. 1—3 gegenüberstelle. „Störend und verwirrend drängen sich zwischen diese beiden Pole der Spekulation über das Wort alle die Stellen, die die Epiphanie des Wortes auf Erden schon voraussetzen und

die Kraft des Satzes lähmen, der 1, 14 das Herabsteigen des Wortes in sichtbarer Gestalt als das Neue, als die größte Tat des Wortes, die seit der Weltschöpfung geschehen, einführt . . . 1, 14 wird das Erscheinen Jesu auf Erden als die Epiphanie des göttlichen Wortes hingestellt; trotzdem setzen die Antithesen und Bilder, die vorhergehen, nicht nur diese Epiphanie, sondern das gesamte Werk Jesu mitsamt seiner Gemeinde voraus und überwuchern das einfache und kräftige Widerspiel zwischen dem weltschaffenden und dem auf Erden erschienenen Wort. Daß dies Widerspiel ein gewolltes gewesen ist, verrät die Tatsache, daß der Name *ὁ λόγος* erst 1, 14 wiederkehrt; in den Zwischenstücken ist er durch *τὸ φῶς* verdrängt.“ So fällt also für Schwartz der ganze Abschnitt v. 4—13 unter das Urteil, späterer Einschub zu sein. Aber auch dieser ist nicht einheitlich, da „die Stelle über Johannes (1, 6—8) den Zusammenhang unpassend unterbricht.“

Daß Schwartz eine Reihe richtiger Beobachtungen gemacht hat, ist zweifellos; aber es ist die Frage, ob sie auch richtig gedeutet worden sind.

Schon das ist irreführend, wenn er wie Wellhausen den Inhalt von v. 1—3 als eine Beschreibung des Logos als kosmischen Prinzips betrachtet. Die beiden ersten Verse — *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν* — berühren den *κόσμος* gar nicht. Sie handeln von dem vorweltlichen Sein des *λόγος*, von dem, was über seine *ἀρχή* zu sagen ist, und dieser Gedanke wird als ein selbständig dastehender durch v. 2 noch besonders abgeschlossen und gegen das Folgende abgegrenzt.

Ein zweiter Gedanke setzt mit v. 3 ein. Erst hier ist vom *λόγος* als kosmischem Prinzip die Rede: *πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστιν.* Der Logos ist der Vermittler der Schöpfung: alles ist durch seine Vermittelung geworden; ohne ihn ist nicht das Geringste geworden; was geworden ist, ist in ihm lebendig. Der letzte dieser Sätze ist bis zur Stunde Gegenstand des exegetischen Streites. Daß die gesamte alte Kirche bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts den zweiten Satz mit *οὐδὲ ἕν* abgeschlossen hat, ist ebenso gewiß, als daß bei dieser Abteilung der Rhythmus der Rede ungestört bleibt. Wir haben dann drei Sätze über die anfängliche Existenz des Logos v. 1, feierlich zusammengefaßt durch v. 2; sodann drei Sätze über die schöpferische Wirkung des Logos, und wieder drei Sätze über ihn als Licht. Gegen die Verbindung: *ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν*, führt man die Lesart *ἦν* statt *ἐστίν* an. Letztere hat mindestens die gleiche äußere Bezeugung und war einer Korrektur um so leichter ausgesetzt, als das Präsens mitten unter Präteriten steht. Der Sinn des Satzes ergibt sich einerseits aus Röm. 8, 10, andererseits aus Kol. 1, 16f. und Hebr. 1, 2f. Diesen Gedanken entsprechend reicht die kosmische Bedeutung bis in die Gegenwart hinein, wie das ja auch durch gewisse Ausführungen des Evangeliums bestätigt wird; vgl. 5, 25f. 11, 25. Schwartz polemisiert mit Recht gegen die traditionelle Exegese, die *ὃ γέγονεν* zum Vorhergehenden zieht.

Dann aber behauptet er, die Worte ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (ἐστίν hält er für eine bis ins 2. Jahrhundert zurücklaufende Konjektur) ließen sich nicht befriedigend erklären und schließt daraus: „Hier hilft kein Drehen und Wenden: hier hat ein Überarbeiter einem überlieferten Wortlaut einen neuen Sinn aufzwingen wollen, indem er ihn teilweise änderte und teilweise stehen ließ.“ Zu einem solchen Verzicht ist kein Anlaß vorhanden. Aber man sieht leicht, daß bei der von mir gegebenen Erklärung das von Schwartz perhorreszierte Hineinrücken des Logos in die Gegenwart vor dem Wort von seiner Fleischwerdung in v. 14 nicht erst beim Eintreten des Gedankens vom Lichte beobachtet werden kann, sondern bereits bei dem von der kosmischen Bedeutung des Logos, und da ist es sehr begreiflich, daß Schwartz bei seiner Annahme von dem direkten Kontrast zwischen v. 1—3 und v. 14 im Anfang von v. 4 „das wirkliche, mit unsern Mitteln nicht zu lösende Rätsel des Prologs“ sieht.

Neben die drei Sätze, die vom Logos in seiner schöpferischen Tätigkeit handeln, treten drei, die ihn als Offenbarungsprinzip darstellen. Da der Logos im letzten Satze der vorhergehenden Gruppe als Lebensvermittler aufgetreten war, so ist es ganz natürlich, wenn bei dem Fortgang zu dem neuen Gebiet der Begriff ἡ ζωή an die Stelle von ὁ λόγος tritt. Fraglich kann nur sein, wie weit der Satz ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων reicht. Jedenfalls kann er nicht den allgemeinen Gedanken aussprechen, daß das Prinzip der Schöpfung auch das der Offenbarung sei, da dazu das ἦν nicht paßt. Dagegen ist es möglich, auch an die vorchristlichen Gottesoffenbarungen zu denken — aber nicht bloß an diese. Von der Gegenwart des Verfassers aus ist es doch unmöglich, die Lichtwirkung auszuschließen, die vom Logos in seiner Erscheinung als Christus ausgegangen ist (so auch Schwartz). Ja, wenn man beachtet, daß in den Ausführungen des Evangeliums wohl sehr oft von der Lichtwirkung Jesu im Zustande seines Fleischeslebens geredet wird, nie aber in dem seiner Präexistenz, so ist es wahrscheinlich, daß der Verfasser des Prologs bei den Worten ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων nur an jene Wirkung gedacht hat. Damit ist dann der Zeitpunkt für die Aussagen in v. 5 gegeben. Der Satz καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει ist keine allgemeine Aussage über das Scheinen des Lichtes, sondern kann nur im Verhältnis zu dem ἦν des vorhergehenden Satzes von der Gegenwart des Verfassers verstanden werden. Es liegt also eine genaue Parallele vor in 1. Joh. 2, 8: ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει[1]: auch für den folgenden Satz: καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν, dessen Sinn durch 12, 35 festgestellt wird. So führen also die drei Aussagen über das Licht bis in die Gegenwart des Verfassers, wo das Licht der Gotteserkenntnis, wie es durch den in Jesus Christus erschienenen Logos offenbart worden ist, im Kampf mit der Finsternis des Heidentums siegreich geblieben ist.

1. Vgl. auch Phil. 2, 15; ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ.

Man kann nun doch eigentlich weder sagen, daß die in v. 1—5 entwickelten Gedanken an sich besonders geheimnisvoll oder rätselhaft seien, noch daß sie den Eindruck erwecken, durch Überarbeitung eine gewisse Verdunkelung erfahren zu haben. Die Vorstellung vom präexistenten Christus als Vermittler der Schöpfung sowie der alttestamentlichen Heilsoffenbarung ist aus den Ausführungen der paulinischen Briefe und des Hebräer-Briefes sattsam bekannt. Die Ansicht aber, daß der Gedanke von der Lichtwirkung des Logos nur auf künstliche Weise durch den Begriff ζωή angeflickt worden sei, ist als unrichtig nachgewiesen worden. So ist denn auch, von hier aus gesehen, gar nicht daran zu denken, daß die Ausführung in v. 1—3 darauf angelegt sei, daß ihr in unmittelbarem Kontrast v. 14 gegenübertreten solle. Überhaupt ist jene ganze Ausführung so in sich abgeschlossen, daß man gar keine weitere Fortsetzung erwartet. Sie ist ein Präludium für das, was im Evangelium berichtet werden soll. Und in der Tat treten die Gedanken jener 3 × 3 Sätze in dem Evangelium immer wieder auf. Den von der Präexistenz des Sohnes beim Vater haben wir bereits in v. 30 gefunden; er wiederholt sich immer von neuem vgl. z. B. 3, 13. 31f. 6, 33. 38. 8, 58 u. s. w. Die Schöpfertätigkeit des Sohnes zeigt sich vor allem in seinen Wundern, von denen gleich das erste, die Weinverwandlung in Kana, dafür charakteristisch ist. Diese Wunder selbst aber werden wieder zum Symbol der von Jesus ausgehenden Erkenntnis, wie das in der Blindenheilung cap. 9 besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Unerklärt bleibt allein noch, was den Verfasser veranlaßt haben kann, den Präexistenten unter dem Namen des Logos einzuführen, der sich nur noch in v. 14 wiederholt und sonst im Evangelium gar nicht verwendet worden ist. Am Schluß der Untersuchung des Abschnitts v. 1—18 wird diese Frage noch einmal aufgeworfen und eine Antwort darauf versucht werden.

Ist der Abschnitt v. 1—5 richtig gedeutet worden, so wird man nicht sagen können, daß die Einführung des Täufers in v. 6—8 den Zusammenhang unpassend unterbreche. Von einem Anschluß von v. 9 an v. 5 oder v. 4 kann nach der oben gegebenen Erklärung dieser Verse gar nicht die Rede sein. Vor allem aber gestattet es das Präludium in v. 1—5, die Geschichte Jesu bei irgend einem beliebigen Punkte zu beginnen. Weshalb dann nicht mit dem Bericht über das Zeugnis des Täufers? Ja, es scheint, daß v. 6f. geradezu durch v. 4f. vorbereitet worden sei, da sich das Zeugnis des Täufers auf das φῶς bezieht. Schwartz, der, wie Wendt a. a. O. S. 108, v. 6—8 als späteren Einschub betrachtet, meint geradezu, v. 7 sei mit Rücksicht auf v. 5 stilisiert worden. Allein das ist doch etwas voreilig geschlossen. Daß der Messias als Gegenstand der Täuferpredigt auch ohne Beeinflussung durch v. 5 als τὸ φῶς bezeichnet werden konnte, ergibt sich aus Jes. 42, 6. 49, 6. 60, 1. Luk. 2, 32. An sich ist also die Möglichkeit ebenso nahe liegend, daß v. 4f. mit Rücksicht auf v. 7 stilisiert sei, sollte sich heraus-

stellen, daß das Präludium in v. 1—5 komponiert worden ist, nachdem der folgende Geschichtsbericht schon verfaßt worden war.

Von dem Gottgesandten Johannes heißt es, daß er gekommen sei zum Zeugnis über das Licht, damit alle durch ihn glaubten. Das setzt voraus, daß die Erscheinung des Lichtes an sich nicht genügte, um den Glauben zu erwecken. Dieser Gedanke kommt nun tatsächlich in v. 10 und 11 zum Ausdruck: *καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω· εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.* Aber dazwischen treten Ausführungen, die den Gedankengang aufhalten. Zunächst v. 8: *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.* Daß diese Worte v. 7 voraussetzen, versteht sich von selbst. Aber ebenso klar ist, daß v. 7 keinen Anlaß gegeben hat zu dem Mißverständnis, das v. 8 zurückweist; denn dort ist deutlich genug davon die Rede gewesen, daß Johannes von dem Lichte Zeugnis gegeben hat. Es muß also ein außerhalb dieser Stelle gelegenes Motiv sein, was zu dieser negativen Näherbestimmung den Anlaß gegeben hat. Auch sonst findet sich im Evangelium die eigentümliche Erscheinung, daß Äußerungen über die Bedeutung des Johannes sofort durch Hervorhebung der Einzigartigkeit Jesu und seiner unendlichen Erhabenheit über den Täufer unwirksam gemacht werden. Wenn Jesus 3, 11 offenbar in seinem und des Täufers Namen sagt: *ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν*, so wird das in v. 13 sofort eingeschränkt auf den *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*; vgl. auch v. 33. Und wenn der Täufer 3, 29f. sich Jesus dem Bräutigam gegenüber als den Freund des Bräutigams bezeichnet, der abnehmen muß, während jener zunimmt, so wird in v. 31 jene relative Erhabenheit Jesu über Johannes zu einer absoluten gemacht: *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν· ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστὶν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ· ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν μαρτυρεῖ.* Das erklärt sich nur daraus, daß in der Grundschrift des Evangeliums der Täufer im Verhältnis zu Jesus so hoch gestellt war, daß die Johannes-Jünger daraus Konsequenzen zogen, die den Christen nicht genehm waren. Nun sagt Jesus 5, 35 über Johannes: *ἐκεῖνος ἦν ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων, ὑμεῖς δὲ ἠθελήσατε ἀγαλλιαθῆναι πρὸς ὥραν ἐν τῷ φωτὶ αὐτοῦ*: eine Wendung, die alles Auffallende verliert, wenn man sich daran erinnert, daß in der Bergpredigt Matth. 5, 14 die Jünger Jesu als „das Licht der Welt" bezeichnet werden. Es scheint aber, daß jene Charakterisierung des Täufers dem Bearbeiter des Evangeliums ebenso anstößig gewesen ist wie die in 3, 11 und 29f.; und so hat er gleich zu Anfang, obwohl 1, 7 an sich nicht den geringsten Anlaß dazu bot, in v. 8 eine Verwahrung dagegen eingelegt.

Hieraus ergibt sich, wie die Ansicht Baldenspergers zu beurteilen ist, der im Prologe den polemisch-apologetischen Zweck einer Kontroverse mit der Täufersekte nachzuweisen sucht. In v. 1—8 findet er einen ersten Abschnitt, dessen Inhalt er in kurzer Zusammenfassung so charakterisiert: „Erhabenheit des Logos über den Täufer in absoluter Weise; seine hohen Attribute, seine

umfassende Wirksamkeit; die geringeren Attribute und die dienende Stellung des Täufers." Danach wird also v. 8, den wir als einen durch den Text von v. 6f. nicht motivierten Zusatz ansehen mußten, geradezu als der Schlüssel zum Verständnis von v. 1—7 betrachtet. Es ist ja ganz richtig, daß die in v. 1—5 ausgesprochenen Gedanken in den oben erwähnten Stellen wieder erscheinen zum Nachweis der Superiorität Jesu über den Täufer. Sie erscheinen aber auch sonst im Evangelium, wo ein Vergleich mit dem Täufer ganz fern liegt. Es liegt also kein Grund vor, die Ausführung v. 1—5 unter den Gesichtspunkt einer speziellen Tendenz zu stellen. Läge eine solche vor, so müßte man sie jedenfalls da erkennen, wo die Rede auf den Täufer kommt; hier in v. 6f. müßten sofort in antithetischer Weise „die geringeren Attribute und die dienende Stellung des Täufers" hervorgehoben worden sein. Das ist aber nicht der Fall. Wer in dem *ἐγένετο* v. 6 einen beabsichtigten Gegensatz zu dem von Anfang an existierenden Logos, in dem *ἄνθρωπος* einen solchen zu dessen göttlicher Natur sehen will, der muß doch wohl ganz außer Augen gelassen haben, daß er es mit ganz stereotypen Wendungen in der Historiographie zu tun hat; vgl. Luk. 1, 5. 1. Reg. (Sam.) 25, 2f. Hiob 1, 1. Von dienender Stellung des Täufers ist nirgends die Rede, die „geringeren Attribute" des von Gott Gesendetseins und des Zeugens teilt er mit Jesus, das Ziel aber der Erwähnung des Täufers ist, daß durch ihn alle zum Glauben an Jesum kommen sollen, was mit Erwägungen über Superiorität und Inferiorität nichts zu tun hat. Somit muß ich die richtige Beobachtung Baldenspergers von der im 4. Evangelium sich zeigenden polemischen Richtung gegen die Täufersekte in ihrer weiteren Anwendung für verfehlt halten.

Liegt nun aber in v. 8 ein späterer Zusatz vor, so bestimmt das auch das Urteil über v. 9: *ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.* Die hier gegebene Aussage über das Licht wird in einer Näherbestimmung gegeben, die dadurch veranlaßt worden ist, daß v. 8 das in Jesus erschienene Licht einem minderwertigen gegenübergestellt hat. Aber nicht bloß durch v. 8 ist der Ausdruck *τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον* bedingt, sondern auch durch v. 4: *ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*, während die für v. 7 angenommene Bezeichnung des Messias als Licht sich nicht deckt mit der Vorstellung des allgemeinen Offenbarungsprinzips. Die exegetische Schwierigkeit, die v. 9 bietet, dem das Subjekt zu fehlen scheint, wird auf keine andere Weise gehoben, als indem man erkennt, daß *τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον* späterer Zusatz ist. Man meint, es müsse *ὁ λόγος* ergänzt werden; aber Schwartz urteilt mit Recht, daß das doch weit entfernt stehe. Wellhausen sucht diese Entfernung dadurch zu überwinden, daß er behauptet, in v. 9 werde der Schluß von v. 4 wieder aufgenommen: „Das Leben war das Licht der Menschen — das wahrhaftige Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt." Aber wenn der Abschnitt über Johannes v. 6—8 den Zusammenhang unterbricht, so daß er in v. 9 wieder aufgenommen werden muß, so ist es vollends unbegreiflich,

wie dabei das Subjekt ausgelassen werden kann. Ist nun aber τὸ φῶς Subjekt, so muß der Wortstellung zuwider ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον mit dem weit entfernt stehenden ἦν verbunden werden, eine Auffassung, die sich die griechischen Exegeten nicht erlaubt haben. Andererseits fordert der Fortgang der Rede in v. 10 — ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω —, daß in v. 9 vom Kommen des Lichtes in die Welt die Rede gewesen sein muß. Die Schwierigkeiten fallen dahin, sobald als ursprünglicher Text festgestellt worden ist: ἦν τὸ φῶς ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Dieser Satz muß den Gedanken weiter führen, daß es die Aufgabe des Täufers gewesen sei, durch sein Zeugnis den Glauben an das in Jesus erschienene Licht zu erzielen. Er berichtet, daß Jesus dabei war, unter den Menschen aufzutreten. Da mußte es sich zeigen, weshalb der Täufer gesandt war, um vom Lichte zu zeugen, damit alle durch ihn glaubten.

Den so vorbereiteten Satz findet man in v. 10 an letzter Stelle: καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω, die Menschen erkannten ihn nicht. Dazwischen schieben sich zwei Gedanken anderer Art: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Da ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον nach festem Sprachgebrauch des Evangeliums vom Auftreten unter den Menschen zu verstehen ist (vgl. 18, 37), so muß in dem daneben stehenden Satz: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν der Begriff κόσμος nicht sowohl im Sinne des Publikums, an das Jesus sich wendet, als vielmehr des Aufenthaltsortes, an dem er sich befindet, verstanden werden. Damit stimmt auch der folgende Satz: καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, der seine Auslegung natürlich durch v. 3 erhält. Das Licht befindet sich also in seinem Besitztum, in dem durch seine schöpferische Kraft hergestellten Eigentum; und dazu tritt nun der dritte Satz in Kontrast: καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. Hier bedeutet κόσμος natürlich wie in v. 9 die Menschenwelt, in den zwei dazwischen stehenden Sätzen das Universum. Ist dieser Wechsel der Bedeutung von κόσμος unmittelbar nebeneinander (vgl. einen ähnlichen Fall in 17, 24f.) auffallend, und nicht minder, daß durch jene beiden Sätze der Fortgang des Gedankens aufgehalten wird, so ist noch bemerkenswerter, daß v. 10 in seiner vorliegenden Form eine auffallende Parallele in v. 11 hat: εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

An sich ist v. 11 nicht mißzuverstehen: τὰ ἴδια bezeichnet den eigenen Besitz, das eigene Haus; vgl. 16, 32. 19, 27. οἱ ἴδιοι sind die Haus- und Familiengenossen. Über diesen Sinn hinauszugehen und unter ἴδια und ἴδιοι die gesamte Menschenwelt oder aber, um einen Fortschritt von v. 10 zu v. 11 zu ermöglichen, das jüdische Volk zu verstehen, wird durch v. 12 ausgeschlossen. ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν tritt dem Verhalten der ἴδιοι Jesu gegenüber: neben letzteren, die ihn nicht aufnahmen, standen andere, die es taten. Dann kann also οἱ ἴδιοι nicht der weite Kreis der Menschen oder der Juden sein, sondern nur der enge der Familiengenossen Jesu. Von hier aus gesehen, zeigen die beiden ersten Sätze in v. 10 eine Umdeutung des Gedankens aus v. 11 nach Voraussetzung der Vorstellung in v. 3, wonach die Welt das

Eigentum des schöpferischen Logos ist. Damit aber wird vollends bewiesen, daß jene Sätze späterer Einschub sind.

Der Gedanke von dem zum Zweck des Glaubens notwendigen Zeugnis des Täufers ist fortgeführt worden durch den Hinweis darauf, daß Jesus beim Kommen in die Welt nicht erkannt wurde; daß sein Versuch, von den eigenen Familiengenossen als der, der er war, aufgenommen zu werden, keinen Erfolg hatte. Bei anderen hatte er Erfolg. Aber hier wird nun doch nicht gesagt, daß dieses durch den Täufer bewirkt worden sei, wenn auch das, was Jesu Aufnahme veranlaßte, dasselbe war, was der Täufer durch sein Zeugnis zu Wege bringen sollte, nämlich der Glaube; vgl. v. 7: *ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι᾽ αὐτοῦ*, mit v. 12: *τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ*. Überhaupt tritt als Hauptgedanke hervor der Hinweis auf das, was Jesus denen gebracht hat, die ihn im Glauben aufnahmen: *ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι*. Diese Wendung ist bedingt durch den in v. 11 vorangegangenen Satz, daß Jesus in der eigenen Familie keine Aufnahme gefunden. Damit, daß er denen, die ihn aufnahmen, die Befugnis gab, Gottes Kinder zu werden, machte er, der Sohn Gottes, sie zu seinen Brüdern und Schwestern, zu seiner Familie: ein Gedanke, dessen synoptische Fassung in Matth. 12, 46—50. Mark. 3, 31—35. Luk. 8, 19—21 bekannt ist; vgl. auch Joh. 20, 17.

Mit v. 13 scheint sich nun der bisher beobachtete Gedankenfortschritt vollständig zu verlieren. Der traditionelle Text: *οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ᾽ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*, wird doch nur sehr ungenügend durch die Bemerkung motiviert, er sei sehr am Platze, wo zum ersten Male der Begriff *τέκνα θεοῦ* auftrete, als ob es sich hier um Fixierung theologischer Begriffe handle. Aber auch abgesehen davon erregt der Text von v. 13 Bedenken. Das geringste ist, daß man *ἅ* statt *οἵ* erwarten sollte, da der Relativsatz logisch sich nicht an *τοῖς πιστεύουσιν*, sondern an *τέκνα θεοῦ* anschließt. Schwerer wiegt, daß sich die Vorstellung von der Geburt aus Gott schlecht reimt mit dem Satz *ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι*, der auf Übertragung von Name und Recht der Gotteskindschaft, nicht auf den Vorgang einer Geburt aus Gott hinweist. Davon gar nicht zu reden, daß sich bei der traditionellen Lesart in v. 13 der Fortgang der Rede in v. 14 (*καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*) schwer verständlich machen läßt.

Unter diesen Umständen ist es wohl am Platze, die andere Lesart von v. 13 ins Auge zu fassen: [*ὃς*] *οὐκ ἐξ αἱμάτων . . . ἐγεννήθη*. Was die äußere Bezeugung betrifft, so hat Zahn[1] für diese von Blaß in seinem Texte rezipierte Lesart den Nachweis geliefert, daß die Valentinianer seit etwa 140 die Ersten waren, die den ursprünglichen Text (ohne *ὃς*) im Interesse ihrer Sonderlehre in *ἐγεννήθησαν* (ohne *οἵ*) änderten. „Während die Okzidentalen

1. Vgl. vor allem Das Evangelium des Johannes S. 700—703: Exkurs II. Der Text von 1, 13.

mindestens bis ins dritte, vielleicht bis ins vierte Jahrhundert durchweg treu am alten Texte festhielten, zeigten sich die Alexandriner in diesem wie in anderen Fällen dem Einfluß valentinianischer Textbehandlung zugänglich."[1]

Diese alte Lesart redet also nicht von den in v. 12 erwähnten Gotteskindern, sondern von dem Sohne Gottes. Von ihm sagt der Verfasser aus, daß er seine Existenz nicht erhalten habe wie die Menschen aus Blutteilen, aus Fleischeswillen und speziell aus Manneswillen zur Zeugung, sondern aus Gott. In Bezug auf die Gotteskinder, die ja doch zuerst menschlich erzeugt sind, passen diese Beziehungen nicht. Mit Recht sagt Zahn: „Wozu die vielen Worte, um das für jeden Christen und Juden Selbstverständliche zu sagen, daß der Glaube an Gottes Offenbarung nicht durch die leibliche Geburt bewirkt werde, oder daß Gotteskinder aus Gott erzeugt werden." Die negative Form der Aussage macht es zudem deutlich, daß der Verfasser sich hier gegen falsche Ansichten kehrt. Aber „wer soll behauptet haben, daß es z. B. vom Willen eines Mannes abhänge, ob der Sohn, welchen er zeugt, ein Gotteskind oder ein Bekenner des Namens Jesu werde"? (Zahn) Es kann sich hier nur um Zurückweisung von Ansichten handeln, die Jesus als einen Menschen hinstellten. Denen gegenüber stellt der Verfasser fest, daß der Ursprung des Lebens Jesu nicht aus Fleisch und Blut, sondern aus Gott stamme. Das kann sich aber nur auf einen vorzeitlichen Akt beziehen, nicht auf den Anfang des irdischen Lebens Jesu durch Erzeugung vermittelst heiligen Geistes aus der Jungfrau. Sollte letzteres die Absicht gewesen sein, so hätte die dritte Negation allein gesetzt werden dürfen: *οὐκ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη*. Durch die beiden ersten wird die jungfräuliche Geburt nicht gesetzt, die ja auch der Beginn einer Existenz in Fleisch und Blut war, vgl. Hebr. 2, 14. Zudem weiß das ganze Evangelium nichts von der vaterlosen Geburt Jesu, wohl aber von seiner Präexistenz bei Gott. Wenn Jesus Gott auch mit Bezug auf diesen Teil seines Lebens als Vater bezeichnet (vgl. z. B. 17, 5), und wenn die Sendung Jesu auf die Erde als Sendung des *μονογενὴς υἱός* bezeichnet wird (3, 16), so wird auch auf dieses Verhältnis sich die Äußerung in 1, 13 beziehen. Wie aber der präexistente Jesus in 1, 1 den Namen *ὁ λόγος* trägt, so ist es ganz verständlich, daß derselbe Name in v. 14 wiedereintritt: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Nicht im Kontrast zu v. 1—3 wird das gesagt, sondern in engem Anschluß an v. 13. Von dem in der Vorzeitlichkeit aus Gott Geborenen heißt es, daß er in die fleischliche Seinsweise eingetreten sei.

Wie schließt sich nun v. 13 an das Vorhergehende an? Das Objekt des Glaubens ist 3, 16 *ὁ υἱὸς ὁ μονογενής*, 3, 18 *τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ*. Nur als eine Umschreibung davon ist der Inhalt von v. 13 wohl deshalb in dieser Ausführlichkeit gegeben, um den Unterschied von den

1. Vgl. auch Resch, Außerkanonische Parallelen IV S. 57 ff.; Nestle, Einführung in das griechische Neue Testament 2. Aufl. S. 234.

Glaubenden in v. 12, den *τέκνα θεοῦ*, zu markieren. Daß dieser Gedanke sich besser an v. 12 anschließt als die traditionelle Lesart, ist ja offenbar. Aber so deutlich es ist, daß der Gedanke von v. 13 in v. 1f. wurzelt, so deutlich ist es auch, daß mit ihm der Gedanke von v. 7 verlassen wird. Denn dort ist nicht der in Ewigkeit von Gott erzeugte Sohn das Objekt des Glaubens, sondern der Messias als *τὸ φῶς*. Außerdem aber wird durch v. 13 der in v. 7 in Aussicht gestellte Gedanke von dem Zeugnis des Täufers wieder aus Sichtnähe gerückt.

Wenn sich an den Hinweis auf den nicht nach Menschenart, sondern aus Gott vor der Welt gezeugten Sohn der Satz schließt: *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, so liegt es auf der Hand, daß damit eine Überleitung gewonnen wird zu der folgenden Aussage: *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*. Damit treten eine ganz allgemeine und eine ganz spezielle Äußerung unmittelbar nebeneinander. Die erste handelt vom Eintritt des Logos in die Welt, die andere von seinem Aufenthalt in einem Kreise, zu dem sich der Erzähler rechnet. Dazu stimmt nun allerdings der Sinn nicht, den man in dem Verb *ἐσκήνωσεν*, „er zeltete“, findet. Man erinnert daran, daß *σκῆνος* und *σκήνωμα* oft Bezeichnung des menschlichen Leibes, und daß 2, 21 (in einem offenbaren Zusatz zur Grundschrift!) vom Tempel des Leibes Jesu die Rede sei. Das gibt Anlaß, an die Stiftshütte zu denken und die dort unter Israel wohnende שְׁכִינָה, deren Radikale mit denen von *σκηνοῦν* übereinstimmen; und so erscheint das Wohnen des Logos in Israel als Gegenstück zur Herrlichkeitserscheinung Jahwes, wie das ja durch den folgenden Satz: *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ*, noch deutlicher gemacht wird. Läßt man sich aber durch *ἐν ἡμῖν* darauf hinweisen, daß hier von einem Aufenthalte Jesu die Rede ist, zu dem im Unterschied von dem in v. 11 und 12 berichteten der Verfasser in besonderer Beziehung gestanden hat, und entnimmt man aus v. 15, daß es der im Kreise der Johannes-Jünger war, in dem der Täufer sein Zeugnis über Jesus ablegte, auf das der Gedankengang von v. 6 an hinstrebt, so liegt eine ganz andere Deutung von *ἐσκήνωσεν* unmittelbar vor Augen. Davon ist nichts zu lesen, daß der Logos „wie in einem Zelte“ gewohnt habe, sondern daß er in einem Zelte in dem Kreise der betreffenden Personen Unterkunft gehabt habe. Befand sich Johannes nicht an einem bewohnten Orte, sondern in der Wüste (vgl. Matth. 3, 1 und Par.; 11, 7. Luk. 7, 24), so bedienten sich die Personen, die sich bei ihm aufhielten, vermutlich, wie er selbst, des herkömmlichen Zeltes[1]. Es ist eine starke Entgleisung, wenn Schwartz zu 1, 39 bemerkt: „Ich kann es nicht anders als ungeheuerlich finden, daß Jesus, während er bei Johannes weilt, in der Wüste die Jünger auf ihre Bitte mit in seine Wohnung nimmt. Hatten sich dort Gasthöfe etabliert, um die Scharen aufzunehmen, die zu Johannes hinausströmten?“ In den Zelten, die man dort in der Wüste aufgeschlagen, hat Jesus seine Unterkunft gefunden, und so ist *ἐσκήνωσεν* nicht bloß in eigentlichem Sinne

1. Vgl. H. Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch, Artikel „Wohnungen“ S. 729.

gebraucht, sondern direkt noch besonders dazu, die konkrete Situation anschaulich zu machen, die der Verfasser auch in v. 15 mit besonderer Lebhaftigkeit sich vergegenwärtigt.

Dann ist es vollends deutlich, daß der vorhergehende ganz allgemeine Satz *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, der aufs engste mit v. 13 zusammenhängt, ursprünglich mit dem Bericht von dem Aufenthalte Jesu im Kreise des Täufers und seiner Jünger nichts zu tun hat. Dadurch daß man die richtige Lesart von v. 13 verkannte, kam es, daß man in v. 14 einen neuen Anfang sah, den man einerseits maßgebend sein ließ für den Sinn der vorhergehenden Ausführungen, und andererseits den Sinn der folgenden Worte bestimmen ließ. So wurde der Bericht *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* zu einer Darstellung des Weilens Jesu auf Erden, bezw. in Israel, und das *ἡμῖν* verlor seine spezielle Bedeutung. In diesem Sinne ist auch der Satz: *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*, zu verstehen. S. 34 ist darauf hingewiesen worden, daß er ein den Satzbau störender Einschub ist, gerade wie die Worte *τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον*, in v. 9. Jetzt ist es klar, daß sein Gedanke bedingt ist durch v. 13. Die Herrlichkeit des Eingeborenen ist die Offenbarung seiner göttlichen Wundermacht; vgl. 2, 11: *ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ*.

Gehören ursprünglich die Worte zusammen: *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*, so ist damit schon gegeben, daß *χάρις καὶ ἀλήθεια* hier genau den alttestamentlichen חֶסֶד וֶאֱמֶת entsprechen, also nicht mit „Gnade und Wahrheit“ zu übersetzen sind, sondern mit „Liebe und Treue“. Es ist Bezeichnung der treuen Liebe, die der Verfasser dem nachzusagen weiß, mit dem er sich damals zum ersten Male berührt hat: ein Zug, dessen Bedeutung für die Näherbestimmung des Verfassers noch weiterhin in Betracht gezogen werden wird.

Ist herausgestellt worden, was in v. 14 der Grundschrift angehört, so bedarf es keines Beweises, daß v. 15, über dessen Sinn bereits S. 27f. gehandelt worden ist, in den Zusammenhang paßt und nicht, wie auch Wendt u. a. behaupten, als ein fremdes Element ausgeschaltet werden darf. Bei dem jetzigen Bestande des Textes erscheint allerdings v. 15 fast wie eine Zwischenbemerkung. Daß der Gedanke von v. 16 — *ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος* — an *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* anknüpft, wäre klar, auch wenn diese Begriffe nicht noch ausdrücklich in v. 17 wiederkehrten. Aber eine andere Frage ist es, ob es wirklich der Gedanke aus v. 14 ist, der in v. 16—18 seine Entfaltung findet. Schwartz bemerkt: „Wie mich Wellhausen überzeugt hat, wird *χάρις καὶ ἀλήθεια* hier in einem jüngeren, dogmatisch-christlichen Sinne gebraucht als v. 14, wo es dem alttestamentlichen חסד ואמת zum mindesten sehr ähnlich ist: dort sind es Eigenschaften des fleischgewordenen Wortes Gottes, hier ist es der Doppelausdruck für ein Konkretum, das von Christus der Welt gebrachte Heil. Daß ein und derselbe Schriftsteller zwei so wichtige

Begriffe kurz hintereinander, ohne jeden Übergang, in total verschiedener Ausprägung gebraucht haben sollte, ist unglaublich." Diese von mir längst vertretene Ansicht bedarf einer etwas tieferen Begründung und Ausführung.

Während die Anschauung in v. 14 zurückgeht auf die Vorstellung von Beweisen und Ausüben treuer Liebe von Seiten des an Liebe Reichen, so ist die Vorstellung in v. 16 die, daß ein *πλήρωμα* vorhanden ist, aus dem ohne Maß geschöpft werden kann. Die entsprechende Vorstellung findet sich Kol. 2, 9f. Es handelt sich hier nicht um die Fülle der Erweisungen treuer Liebe in dem Verkehr mit Jesus, sondern um die Heilsgüter, die aus dem in Jesus eröffneten göttlichen *πλήρωμα* genommen werden. — Ein exegetisches Rätsel ist das an *ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν* angeschlossene *καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος*, weniger des *ἀντί* wegen, das sehr wohl zur Bezeichnung davon dienen kann, daß immer eine neue Gnadengabe an Stelle der früheren getreten sei, als des *καί* und des Fehlens der *ἀλήθεια* wegen, die nicht bloß in dem Gedanken v. 14, der in v. 16 weitergeführt wird, vorliegt, sondern auch bei der Begründung von v. 16 durch v. 17 dort vorausgesetzt wird. Man könnte fast meinen, es sei vor *καὶ χάριν* ausgefallen: *ἀλήθειαν ἀντὶ ἀληθείας*. Aber wie es sich damit auch verhalte, dadurch daß in v. 17 das Gesetz Mosis der durch Jesus Christus dargebotenen *χάρις καὶ ἀλήθεια* gegenübergestellt wird, ergibt sich, daß der Verfasser *χάρις* aufgefaßt hat im Sinne der paulinischen Heilslehre, wo die Gnade Gottes einen neuen Weg zum Heile eröffnet, nachdem das fordernde und verdammende Gesetz sich unfähig gezeigt hatte, lebendig zu machen.

Nicht bloß als Vermittler der Gnade steht Christus Mose dem Gesetzgeber gegenüber, sondern auch als Vermittler der Wahrheit, der richtigen Gotteserkenntnis. Auch Mose hat Gott nicht gesehen; vgl. Ex. 23, 21. So hat er nur unvollkommene Kunde von Gott gebracht. Gilt doch das Gesetz in Gal. 3, 19 als durch Vermittelung der Engel dem Mose übergeben. Die richtige Erkenntnis Gottes kann nur ein solcher geben, der wirklich bei Gott gewesen ist, wie das 1, 1f. vom *λόγος*, der *θεός* war, berichtet worden ist. Hat nun, wie sich aus v. 13f. ergibt, der Logos im Verhältnis zu Gott gestanden als der einzige Sohn zum Vater, so kann nur er im Gegensatz zum ganzen Menschengeschlecht, als der *μονογενὴς θεός* den Menschen die Kunde von Gott bringen. Somit steht Christus über allen Gottgesandten, über Mose nicht weniger wie über Johannes dem Täufer (v. 8)

Damit ist nachgewiesen, daß v. 16—18, wodurch v. 15 in die Stellung einer Parenthese hineingedrückt worden ist, keine wirkliche Fortführung des *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* in v. 14 ist, sondern eine Umdeutung desselben auf die christliche Kirche. Die erste Person des Plural, die mit dem Satz *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* in den Gedankengang eingetreten ist und offenbar in gleichem Sinne von dem Bearbeiter in dem Satze *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ* beibehalten worden ist, wird auch v. 16 weitergeführt; aber nicht im Sinne der Augenzeugen, sondern der Christen im allgemeinen. Und so

steht zwischen den speziellen Schilderungen v. 15 und v. 19ff. eine allgemeine Ausführung über den vom Himmel herabgekommenen eingeborenen Gott, der die alle anderen Religionsstifter überragende Autorität ist.

Wir sind nun im Stande, ein definitives Urteil über den sogenannten Prolog abzugeben. Daß wir es dabei nicht mit einem Stück aus einem Guß zu tun haben, wird sich aus der Analyse zur Genüge ergeben haben. Aber der Versuch von Schwartz und Wellhausen, die verschiedenen Teile voneinander zu sondern, kann nicht als geglückt angesehen werden und ist deshalb nach dem Urteil von Schwartz selbst nicht zu einem definitiven Abschluß gebracht worden. Für sie wie für andere Erklärer hat v. 14 eine verhängnisvolle Rolle gespielt. Der Satz *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* erweckte den Eindruck, ein Hauptpunkt in der geschichtlichen Darstellung des Logosgedankens zu sein, und so hat man gemeint, von der in v. 3 berichteten Weltschöpfung durch den Logos bis zu seiner Fleischwerdung eine chronologische Ordnung seiner verschiedenen Offenbarungen erwarten zu dürfen. Dem hat nun der Wortlaut in v. 4—12 hartnäckigen Widerspruch entgegengestellt, da die Darstellung bereits in v. 4f. sich in der Gegenwart des Verfassers befindet, v. 6f. in der Geschichte Johannes des Täufers, v. 9—12 in der Zeit der ersten öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Bei Festhalten der in v. 14 liegenden falschen Voraussetzung hat man dann einerseits in v. 4—13 eine große Unordnung gefunden, der man durch Umstellung der einzelnen Verse abzuhelfen gesucht hat; andererseits hat Schwartz die radikale Konsequenz zu ziehen sich nicht gescheut, daß die ganze Partie v. 4—13 späterer Zusatz sei, der dann noch weitere Einschübe erfahren habe.

Alle diese verfehlten Versuche haben zu ihrer Voraussetzung die Gleichgültigkeit gegen die Textgestalt von v. 13, dessen Varianten von Schwartz und Wellhausen nicht einmal erwähnt worden sind. Bei der Lesart *ὃς . . . ἐγεννήθη* verliert v. 14 die Bedeutung eines neuen Einsatzes, wird vielmehr zu einem bloßen Übergangsstücke, und damit sind viele Schwierigkeiten, die man in v. 4—12 entdeckte, überhaupt hinweggenommen. Von Unordnung im Texte kann überhaupt keine Rede sein. Nirgends im ganzen Stücke v. 1—18 liegt ein zureichender Grund vor, die Gedanken umzustellen. Aber damit sind die Probleme nicht alle beseitigt. Der starke Eindruck von den beiden Grundelementen: theologische Reflexion und geschichtlicher Bericht, bleibt. Die gegebene Untersuchung wird aber auch herausgestellt haben, welchen von beiden Elementen das prius zukommt.

Daß die geschichtlichen Sätze sich zu einer Einheit zusammenschließen, die hinter v. 18 ihre Fortsetzung findet, ist im vorigen Abschnitt nachgewiesen worden. Wie verhält sich dazu die theologische Reflexion?

Die Vermutung, daß wir es auch hier mit einer Einheit zu tun haben, die unabhängig von dem Geschichtsbericht entstanden ist, wird durch die ersten 5 Verse sehr nahe gelegt. Hier haben wir ein in sich zusammenhängendes Stück, das sich scheinbar von irgend einem außer ihm liegenden Mo-

mente entfaltet: ein Präludium für das Evangelium, das als solches zugleich mit der folgenden Geschichtsdarstellung entstanden sein könnte und ihr nicht später erst vorgesetzt sein müßte. Die Entscheidung hierüber wird darin zu suchen sein, ob die Geschichtsdarstellung die Gesichtspunkte aufweist, die in den präludierenden Versen als die für die Betrachtung der Erscheinung Jesu maßgebenden aufgestellt worden sind. Das scheint nun auch auf den ersten Blick der Fall zu sein, sofern der Gedanke von dem Logos als dem Licht der Menschen v. 4f. in v. 7—9 wirksam zu sein scheint. Aber hier ist es schon auffallend, daß in v. 8 dem durch den Zusammenhang garnicht veranlaßten Gedanken Ausdruck gegeben wird, daß das Licht, von dem Johannes zeugte, ja nicht mit ihm auf die gleiche Linie gesetzt werden dürfe, und daß in einem ebenfalls sehr äußerlich eingefügten Satzteile in v. 9 (*τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον*) von dem Licht ausgesagt wird, es sei das wesenhafte, das alle Menschen erleuchtet! So wenig organisch sich diese Stücke dem Ganzen einfügen, so deutlich ist doch ihre Tendenz, das Licht, von dem Johannes Zeugnis abgelegt hat, unter die Gesichtspunkte von v. 4 und 5 zu bringen; mit anderen Worten: die charakteristischen Zusammenklänge des Präludiums mit v. 6—9 liegen in Sätzen, die der Geschichtsdarstellung ursprünglich nicht angehört zu haben scheinen. Dieser Eindruck verstärkt sich von v. 10 an, dessen beide erste Sätze den einfachen Gedankenfortschritt hemmen, aber offenbar durch v. 3 bedingt sind. Der in v. 10c. 11. 12 ganz klar und einfach dahinziehende Gedankengang wird durch v. 13 gestaut, und wieder liegt hier eine Entfaltung der Gedanken von v. 1f. vor. Eine Überleitung hiervon zu dem Bericht vom Erscheinen Jesu im Kreise der Johannes-Jünger ist v. 14 *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, ebenfalls auf v. 1 zurückweisend, und das Gleiche gilt von dem störenden Einschub: *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*. Diese Beziehungen fehlen vollständig in dem geschichtlichen Stück v. 15, obwohl dessen Platz in dem jetzigen Zusammenhang die Versuchung sehr nahe legt, ihn wie seine Parallele in v. 30 von der Präexistenz Jesu zu deuten und dadurch in Beziehung zu v. 1 zu bringen. Die auf einer anderen Auffassung von *χάρις καὶ ἀλήθεια*, als sie in v. 14 vorliegt, beruhende Ausführung in v. 16—18 knüpft mit ihrer Hervorhebung des göttlichen *πλήρωμα* und des *μονογενὴς θεός* als des einzigen, der Gott gesehen, aufs deutlichste an v. 1f. an und vollendet damit den Beweis, daß alle die Stücke in dem Abschnitt v. 6—18, die die Darstellung aufhalten und trüben, in deutlicher Beziehung zu v. 1—5 stehen. Das erweckt für dieses Präludium selbst kein günstiges Vorurteil. Der Verfasser der Zusätze in v. 6—18 muß doch wohl die Empfindung gehabt haben, daß ohne seine Arbeit ein innerer Zusammenhang zwischen v. 1—5 und der geschichtlichen Darstellung in v. 6ff. fehle. Diesen Eindruck wird ein jeder nachempfinden, der die von den theologischen Reflexionen befreite Darstellung in v. 6—18 neben v. 1—5 stellt. Und damit kann man dem Schluß kaum ausweichen, daß v. 1—5 nicht ursprünglich zu der Geschichtsdarstellung ge-

hört haben, sondern, ebenso wie die folgenden ihnen nach Stil und Inhalt nahverwandten Reflexionen, derselben Hand angehören, und daß der v. 4f. und v. 7—9 verbindende Begriff *τὸ φῶς* nicht eine Stilisierung der Geschichte nach v. 4f. bedeutet, sondern eine Verknüpfung der später hinzugefügten Reflexion mit der Geschichte.

Das Resultat unserer Untersuchung ist also, daß nicht bloß die theologischen Reflexionen in v. 6—18, die von den geschichtlichen Partieen überhaupt als selbständiges Ganzes nicht losgelöst werden können, sondern auch der in sich selbständige Abschnitt v. 1—5 als spätere Zusätze zu dem Geschichtsbericht beurteilt werden müssen.

Aber was kann den Verfasser dieser Stücke veranlaßt haben, vor den Bericht von dem Erscheinen Jesu im Kreise der Johannes-Jünger jene Ausführung über die vorweltliche Existenz des Logos zu stellen? Bei Vergleich mit den Synoptikern möchte man meinen, es müßte ihm näher gelegen haben, eine Ergänzung des Lebens Jesu zu geben, wie es die Kindheitsgeschichten darbieten. Es läßt sich, wie mir scheint, der Anlaß zu jenem dogmatischen Präludium der Geschichte Jesu ganz leicht erkennen. Das Markus-Evangelium beginnt mit den als Überschrift aufzufassenden Worten: *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*.[1] Derartige Überschriften, welche in einer Sammlung von Schriften das Anheben einer neuen markieren sollen, sind ja bekannt; vgl. z. B. LXX Hos. 1, 2: *ἀρχὴ λόγου κυρίου πρὸς Ὡσηέ*. Als Eingang zum Johannes-Evangelium findet sich[2] in cod D: *εὐαγγέλιον κατὰ Μαθθαῖον ἐτελέσθη, ἄρχεται εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην*; ähnlich eine Reihe von Italacodices. In verschiedenen Vulgatacodices: incipit evangelium secundum Johannem, initium evangelii secundum Johannem. Diese Formulierung setzt die Sammlung verschiedener Evangelien voraus. Die Überschrift des Markus-Evangeliums dagegen läßt schließen, daß ihm eine Schrift anderen Inhaltes vorausgegangen ist. Letzteres werden wir auch anzunehmen haben, wenn wir uns das Original unsres Evangeliums mit anderen Schriften in einer Buchrolle vereinigt denken. Bezeichnet nun der Verfasser der Apostelgeschichte 1, 1 die erste Lukasschrift als einen *πρῶτος λόγος*, der von Jesu Taten und Lehren handle, und nennt Paulus Kol. 3, 16 das Evangelium *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ* (ähnlich auch Hebr. 6, 1: *ὁ τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγος*), so ist es eine sehr nahe liegende Möglichkeit, daß die in eine Buchrolle aufgenommene Urschrift unsres Evangeliums begonnen habe mit dem Titel: *Ἀρχὴ τοῦ λόγου Ἰησοῦ Χριστοῦ*. An sich können diese Worte gerade so gut „Anfang des Logos Jesus Christus" übersetzt werden, wie „Anfang des Wortes von Jesus Christus". Daß in der Zeit der herrschenden Logos-Vorstellung das im nächsten Wortsinn stehende *ὁ λόγος* oft genug auf den personifizierten Logos gedeutet, bezw. von ihm mißverstanden worden ist, bedarf keines Nachweises. In unserm Falle aber bedarf es gar nicht einmal

1. Vgl. m. Schr. Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 2, S. 115.
2. Vgl. den kritischen Apparat bei Tischendorf Nov. text. ed. crit. maj. I, 739.

solcher Annahme; es genügt, daß die Überschrift dem Bearbeiter die Anregung bot, dem ihm vorliegenden geschichtlichen Bericht vom Leben Jesu eine dogmatische Einleitung vorauszuschicken, welche auf den geheimnisvollen göttlichen Ursprung Christi zurückgreift. Damit sinkt die gepriesene Spekulation im Anfang des 4. Evangeliums allerdings sehr von ihrer Höhe herab, und das Geheimnis des mystischen Eingangs wird sehr schlicht, wenn es zu seiner Keimzelle eine prosaische Buchüberschrift hat. Aber man hat mit gutem Recht längst betont, daß der Verfasser von 1, 1 den Logos gar nicht als eine neue Idee einführe, sondern an ihn nur als an etwas seinen Lesern Bekanntes erinnere. Dann bleibt es sich gleich, was ihm den Anlaß zu solcher Erinnerung gegeben.

Eher könnte man sich darüber wundern, daß die angenommene Grundschrift des 4. Evangeliums, die wir so weit bekannt geworden sein lassen, daß wir sie als Teil einer mit verschiedenen Schriften angefüllten Buchrolle glauben verfolgen zu können, gar keine Spur in der altkirchlichen Literatur hinterlassen habe. Bei der Lückenhaftigkeit unserer Kenntnis von den ältesten christlichen Schriften könnte dieses Bedenken nicht zu schwer wiegen.[1] Immerhin ist es sehr erwünscht, daß sich die Unrichtigkeit jener Behauptung mit voller Sicherheit dartun läßt. Die in die Lehre der zwölf Apostel aufgenommenen Abendmahlsgebete (Kap. 9. 10), deren Ursprung bis in das erste christliche Jahrhundert zurückreicht, haben unter ihren vielen Berührungen mit dem Wortlaut des 4. Evangeliums[2] auch eine solche, die den Text der Originalschrift von Joh. 1 zur Voraussetzung hat. Im Gebet nach dem Abendmahle heißt es, 10, 2: *εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματος, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως κτλ.* Daß sich diese Stelle charakteristisch mit Joh. 1, 14 berührt, ist wiederholt bemerkt worden. Aber ebenso auffallend ist es, daß das Objekt von *κατεσκήνωσας* nicht *ὁ λόγος*, sondern *τὸ ὄνομα* ist. Das Merkwürdige schwindet, sobald man den Text der joh. Originalschrift vor Augen hat: *ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν, τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ· καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.* Daß der Sinn dieses Zusammenhangs in dem Gebete nicht richtig wiedergegeben ist, bedarf ja keiner Ausführung; aber ebenso wenig, daß *τὸ ὄνομα αὐτοῦ* auf Gottes Namen gedeutet werden konnte (ist doch Gott unmittelbar vorher genannt) und *ἐν ἡμῖν* im Sinne von *ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*, und daß man *τὸ ὄνομα αὐτοῦ* als Subjekt von *ἐσκήνωσεν* ansah. Der Eindruck, daß dem Verfasser des Gebets der Zusammenhang der johanneischen Grundschrift im Sinne gelegen, wird noch verstärkt durch die Beobachtung, daß von *πίστις* und *γνῶσις* im johanneischen Texte nicht die Rede ist in

1. Vgl. die bereits S. 19 gemachten Bemerkungen.

2. Vgl. Th. Zahn, Geschichte des Neutestamentlichen Kanons I, 2 S. 909ff. A. Harnack, die Lehre der 12 Apostel S. 79ff.

v. 13ff., wohl aber in v. 10 und 12, also in Versen, die nur in der Originalschrift eng mit dem Satze καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν zusammenhängen, während sie in der Bearbeitung vollständig davon getrennt sind. Somit scheint also die Originalschrift eine Spur in der altchristlichen Literatur hinterlassen zu haben. Es ist nicht die einzige. — Aus den Resultaten der Untersuchung des sogenannten Prologs ergibt sich für die weitere Betrachtung des Evangeliums noch Folgendes:

1) Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß der Bearbeiter des Prologs, der nicht nur in v. 1—5 der Geschichtsdarstellung eine dogmatische Einleitung gegeben, sondern jene auch mit seinen ergänzenden Bemerkungen erweitert hat (wie das bereits in c. 21 beobachtet werden konnte), seine Tätigkeit mit v. 18 nicht eingestellt habe. Man wird also vor allem sein Augenmerk darauf zu richten haben, zu erkennen, wo sich in den weiteren Ausführungen seine Hand zeigt.

2) Für die Grundschrift ist als erster Gesichtspunkt festzuhalten, daß der Verfasser seine Darstellung begonnen hat unter der Voraussetzung, Augenzeuge gewesen zu sein, und daß damit das Zeugnis des Bearbeiters in 21, 24 übereinstimmt. Diese Annahme ist nicht eine apologetische Tendenzforderung, sondern ein Urteil des Schriftstellers selber, das ja möglicherweise eine Fiktion sein kann. Daß es das wirklich sei, kann aber nicht als selbstverständlich vorausgesetzt, sondern nur durch handfeste Gründe bewiesen werden. Dabei ist nicht außer Auge zu lassen, daß der Verfasser seine Augenzeugenschaft nicht ausdrücklich und mit besonderem Gewicht hervorhebt, sondern sie nur gelegentlich zeigt wie etwas ihm ganz Selbstverständliches. Es wird zu beachten sein, ob sich gerade diese Eigentümlichkeit auch im weiteren Verlaufe des Evangeliums zeigt.

3) Es besteht kein Recht, die Motive der Bearbeitung des Stückes 1, 1—18 zu den Leitmotiven des Evangeliums zu stempeln und die Geschichtserzählung nur in ihrem Lichte zu betrachten. Bezüglich der Grundschrift des Evangeliums kann es kein verkehrteres Urteil geben, als daß wir es in ihr mit dem Logos-Evangelium, mit dem Logos-Christus zu tun hätten. Der Begriff Logos findet sich bekanntlich außer dem Prolog nirgends im ganzen Evangelium, kann also nicht das Leitmotiv sein. Aber auch davon abgesehen fragt es sich noch sehr, ob die Präexistenzvorstellungen des Prologs und Verwandtes nötig sind zum Verständnis des Evangeliums, oder ob nicht vielmehr das, was im Folgenden auf eine solche Beleuchtung durch den Prolog angewiesen ist, die Kennzeichen des Bearbeiters an sich trägt.

Aus den Beobachtungen über c. 21 sowie über 1, 19—36 ergibt sich außerdem, daß der Bearbeiter der Grundschrift sich nicht damit begnügt hat, dieselbe durch eigene Reflexionen zu ergänzen, sondern ihr auch Ergänzungsstücke aus anderen Evangelien hinzugefügt hat. Das in v. 19 Verwandte ist dadurch besonders bemerkenswert, daß es eine Variante der Grundschrift ist und deshalb wie Did. c. 10, 2 von deren selbständiger Existenz Zeugnis ab-

legt. In dogmatischer Beziehung steht diese Variante, wie ein Vergleich der Parallelen v. 15 und 30 zeigt, dem Bearbeiter nahe.

Es wird sich nun fragen, ob sich die an c. 21 wie an 1, 1—36 gemachten Beobachtungen an den folgenden Teilen des Evangeliums fortsetzen lassen.

Die Jünger Jesu 1, 37—52.[1]

Am zweiten der von der Grundschrift gezählten 3 Tage (vgl. v. 35 und 44) wird das schon besprochene Wort von dem messianischen Gotteslamme (v. 36) in Verbindung mit früheren Äußerungen des Täufers (v. 15. 26. 33 f.) für zwei seiner Jünger der Anlaß, sich an Jesus heranzumachen. Als sie ihm nachgehen (v. 37), wendet er sich zu ihnen um mit der Frage: *τί ζητεῖτε* (v. 39). Sie antworten mit der Gegenfrage: *ῥαββεί, ποῦ μένεις*. Er fordert sie auf, mitzukommen und zu sehen, in welchem Zelte er Unterkunft gefunden. Sie tun es und verbringen dann in seiner Gesellschaft den Rest des Tages, von dem nach genauer Zählung — v. 40: *ὥρα ἦν ὡς δεκάτη* — allerdings nur noch zwei Stunden übrig geblieben waren, der aber um so leichter über seinen offiziellen Schluß hinaus verlängert gedacht werden konnte, als die Abend- und Nachtstunden ganz besonders zur Meditation und Unterhaltung über religiöse Dinge für geeignet angesehen wurden.[2]

Je schlichter die ganze Erzählung ist, um so auffallender ist die genaue zeitliche Bestimmung dieses Ereignisses mit *ὥρα ἦν ὡς δεκάτη*, die nach Schwartz (IV, 511 not. 6) sinnlos sein soll. Es gibt für sie keine andere Erklärung, als daß dieser Zeitpunkt dem Erzähler besonders wichtig gewesen ist; und das erklärt sich wieder nur daraus, daß er selbst in jener Stunde den unvergeßlichen Beginn eines näheren persönlichen Umganges mit Jesus erlebt hat.[3] Dieser Eindruck verstärkt sich dadurch, daß in v. 41 von den beiden Jüngern nur Andreas namhaft gemacht wird. Es war das allerdings nötig, da durch des Andreas Vermittelung der dritte Jünger Simon herbeigerufen wurde. Allein handelte es sich hier um ein so wichtiges Ereignis, daß davon mit genauer Angabe der Stunde berichtet wird, so kann das Fehlen des Namens des einen Jüngers nicht aus Unbekanntschaft mit demselben oder Gleichgültigkeit deswegen erklärt werden. Auch in Act. 3 erscheint Petrus als der Handelnde; der Berichterstatter unterläßt aber nicht, Johannes als seinen Begleiter namhaft zu machen. Es bleibt also nur die Annahme übrig, daß der

1. Ich folge der Zählung in den Texten von Tischendorf und Blaß, bei denen v. 38 und 39 dem 38. Vers entsprechen, so daß das Kapitel 52 statt 51 Verse hat.

2. Vgl. die Bemerkungen zu 3, 2.

3. Über das Malerische des Berichtes 1, 35—39 vgl. die treffenden Bemerkungen Zahns.

Schreiber dieses Berichtes, der schon 1, 14 deutlich genug seine Augenzeugenschaft betont hatte, es nicht nötig fand, sich selbst namhaft zu machen.

Noch ein dritter Zug bedarf der Erwähnung. Wenn es von Andreas heißt, er habe zuerst seinen Bruder Simon gefunden und am nächsten Tage seinen Landsmann Philippus, so ergibt sich daraus, daß ersteres noch an dem Tage geschehen ist, wo der Ungenannte und Andreas um 4 Uhr Nachmittags zu Jesus kamen, und von dem gesagt wird, daß die beiden bei Jesus sich aufgehalten hätten. Von Andreas gilt das nicht im strengen Wortsinn. Er muß Jesus zwischendurch verlassen und bei der Gelegenheit seinen Bruder gefunden haben. Wie er allein ihn gefunden hat, so wird auch nur von ihm allein berichtet, daß er ihn zu Jesus gebracht habe. Von dem Ungenannten wird deshalb allein im genauen Wortlaut gelten, daß er bei Jesus geblieben sei. Auch am folgenden Tage ist es, wie sich nachher herausstellen wird, Andreas wieder, der einen neuen, den Philippus, zu Jesus bringt, und dieser bringt dann den Nathanael. Der Ungenannte scheint Jesu nicht von der Seite gewichen zu sein. Es wird berechtigt sein, schon hier daran zu erinnern, daß im Evangelium der ungenannte Jünger zugleich als der Lieblings-Jünger erscheint (vgl. 13, 23), und im Anhang 21, 20. 24 wird eben dieser als der Verfasser des Evangeliums bezeichnet. Von hier aus gesehen, tritt die Darstellung in c. 1 noch in ein besonderes Licht. Gleich in jener bedeutungsvollen, genau bezeichneten Stunde einer sich bildenden Gemeinschaft zwischen Jesus und den Johannes-Jüngern hat der Ungenannte unter ihnen sich so eng an Jesus angeschlossen, daß er nicht von seiner Seite weichen mochte. Da hat er erlebt, was er v. 14 kurz und bedeutungsvoll in die Worte gefaßt hat: *ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.*

In etwas geringerer Weise wird das auch von Simon gelten, der unter denen, die für Jesus Propaganda machen, nicht erscheint, während er von ihm sofort ausgezeichnet wird. Als ihn Andreas zu Jesus geführt hat, schaut ihn Jesus prüfend an und spricht dann: *σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου.* Die Worte sind in der Grundschrift gewiß als Frage gefaßt worden, wie H. Ewald längst erkannt hat, ohne Nachfolger zu finden. Ob der Bearbeiter der Grundschrift sie so aufgefaßt hat, ist allerdings fraglich. Als Behauptung erwecken sie die Vorstellung, daß Jesus mit ihnen zum Ausdruck gebracht habe, daß er nicht durch Mitteilung des Andreas, sondern auf übernatürliche Weise den Namen des ihm Zugeführten erfahren habe; oder auch, daß Jesus hier in feierlicher Umständlichkeit eine Namengebung habe inszenieren wollen. Ersteres ist eine Anschauung, die auf der Linie des durch den Bearbeiter falsch gedeuteten v. 49 liegt; letzteres gibt dieser Szene eine ganz falsche Bedeutung, als ob sich hier etwas anderes gezeigt hätte als Jesu Intuition, wie sie z. B. 2, 25 hervorgehoben wird. Die Voraussetzung für die Frage Jesu ist das Selbstverständliche, daß Andreas vorher zu Jesus über seinen Bruder gesprochen hat und dann fortgegangen ist, um ihn zu suchen und zu Jesus zu bringen. Nachdem Jesus festgestellt hat, daß der zu ihm gebrachte Mann des Andreas

Bruder Simon sei, gibt er ihm nicht den Zunamen *Κηφᾶς*, sondern stellt ihm in Aussicht, daß man ihn so nennen werde — auf Grund dessen, was er in seinem Inneren über Charakter und Veranlagung gelesen hat. Daß für eine solche Äußerung nicht die erste Begegnung Jesu mit Petrus die beste Gelegenheit gewesen sei, sondern daß sie in spätere Zeit fallen müsse, ist eine Behauptung, die man wohl nie aufgestellt hätte, wenn sich nicht bei Markus erst im Apostel-Katalog 3, 16 eine entsprechende Bemerkung fände: *καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον.* Ob die hier sich aussprechende Auffassung Anspruch auf geschichtliche Sicherheit erheben kann, ist eine andere Frage. Jedenfalls wird sie durch die synoptischen Parallelen Luk. 6, 14. Matth. 10, 2 (auch 4, 18) nicht gestützt.

Wie man sich durch voreiliges Heranziehen angeblicher synoptischer Parallelen das Urteil über den absolut selbständigen Bericht v. 35—43 hat verwirren lassen, so haben Wellhausen und Schwartz den Versuch gemacht, hier eine Überarbeitung der Berufungsgeschichte Mark. 1, 16ff. nachzuweisen. Schwartz behauptet: „Ursprünglich können die Fragen der Jünger und Jesu Antwort 1, 38f. nur gestellt und gegeben sein an dem Ort, wo Jesus wirklich seinen dauernden Wohnsitz hatte; beide dürften ein Rest der echten Erzählung von der Jüngerwahl sein, der jetzt dadurch ungereimt geworden ist, daß die Überarbeitung die Jüngerwahl mittelbar an den von ihr geschaffenen Ersatz für den Taufbericht sich anschloß. Hier wirken die Synoptiker, vor allem Markus, nach". Die Gründe für diese Behauptung sind samt und sonders unbrauchbar. Die Ansicht, der Verfasser scheine nach v. 39f. die Vorstellung zu haben, es hätten sich in der Wüste bei Johannes Gasthöfe etabliert, ist S. 45 bereits genügend beleuchtet worden. Daß Jesus unter den Scharen bei Johannes drei Galiläer findet, ist garnicht auffallend, zumal wenn sich herausstellen wird, daß nach der Grundschrift das Passah in der Nähe war. Das Einzige, was für Schwartz sprechen könnte, wäre, daß sich Jesus nach 2, 1 bereits am dritten Tage auf einer Hochzeit in Kana befindet. Dieses Problem wird sich in der S. 3 angedeuteten Weise dadurch lösen, daß die Kana-Geschichte dem ursprünglichen Zusammenhang garnicht angehört. Wellhausen, dessen Einwände dieselben wie die von Schwartz sind, „möchte die Verse 1, 35. 36, die eine verdächtige Ähnlichkeit mit 1, 29 haben, als später zugesetzt ansehen, in der Absicht, die persönliche Berührung zwischen Johannes und Jesus weiter auszugestalten und zugleich Kapernaum zurückzudrängen". Aber selbst Schwartz hat erkannt, daß v. 29 auf v. 35f. zurückgeht, nicht umgekehrt. Wellhausen muß dann natürlich auch noch aus v. 41 die Worte *ἀκουσάντων παρὰ Ἰωάννου καί* herausheben. Somit ist diese ganze, für Wellhausens Auffassung des ersten Teiles des Johannes-Evangeliums („Galiläische Wirksamkeit, Kap. 1—6") bedeutungsvolle Konstruktion unhaltbar. Die Gesamtbeurteilung des Abschnittes über die Jünger durch Schwartz kann erst am Ende der Einzeluntersuchung gegeben werden.

v. 35f. ist als der Grundschrift angehörig nachgewiesen worden. So wird

von v. 37—43 das Gleiche gelten. Der Bearbeiter scheint sich nur in den erklärenden Zusätzen spürbar zu machen: v. 39: ὃ λέγεται ἑρμηνευόμενον διδάσκαλε; v. 42: ὃ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Χριστός; v. 43: ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος. Dazu kommt, worauf ich erst durch Schwartz aufmerksam gemacht worden bin, die aus den Synoptikern stammende und angesichts v. 42 völlig überflüssige Apposition zu Ἀνδρέας in v. 41: ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου.

Stärker scheinen die Eingriffe des Bearbeiters in dem zweiten Abschnitt der Geschichte von den neuen Jüngern Jesu zu sein, v. 44—52, und zwar gleich zu Anfang: τῇ ἐπαύριον ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν καὶ εὑρίσκει Φίλιππον· καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀκολούθει μοι.

In v. 42 war von Andreas bemerkt worden: εὑρίσκει οὗτος πρῶτος — bezw. πρῶτον — τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμωνα. Nach den äußeren Zeugnissen läßt sich nicht wohl entscheiden, ob πρῶτος oder πρῶτον die ursprüngliche Lesart ist. Bei Annahme der ersteren würde der Erzähler andeuten, daß von den beiden Jesu nachgegangenen Johannes-Jüngern zuerst Andreas seinen eigenen Bruder gefunden habe, und daß der Ungenannte später ebenfalls seinen eigenen Bruder gefunden. Darin sieht man einen Beweis dafür, daß der Ungenannte der Zebedäide Johannes gewesen sei, der später seinen Bruder Jakobus hinzugeführt habe. Die Unwahrscheinlichkeit dieser Auffassung ergibt sich daraus, daß bei dem wiederholten εὑρίσκειν im Folgenden der namenlose Jünger und dessen Bruder überhaupt nicht erwähnt wird. Wenn aber der Verfasser des Evangeliums wirklich hinter dem ungenannten Jünger steckt, so wäre es doppelt unerfindlich, weshalb er einesteils seine Person verhüllt hätte und dann doch durch jenes πρῶτος in einer dem Leser unverständlichen Weise auf spätere Ereignisse seines Lebens hingewiesen hätte, die im vierten Evangelium garnicht einmal berichtet werden.

Bei der Lesart πρῶτον meint man mit der Erklärung auskommen zu können, daß dieses der Anfang eines Treffens war, das sich im Folgenden wiederholte. Aber dann wäre πρῶτον gänzlich überflüssig. Außerdem aber redet dieser Satz nicht vom Finden überhaupt, sondern vom Finden des Andreas, und daß dieser außer seinem Bruder Simon noch einen anderen gefunden habe, berichtet der Text in der vorliegenden Gestalt nicht; und so erklärt es sich leicht, wie man dazu kam, πρῶτος an die Stelle von πρῶτον zu setzen. Delffs Meinung, das Subjekt von εὑρίσκει in v. 44 sei Andreas, bezeichnet Zahn als keiner Widerlegung wert. Und allerdings der Satz ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, kann sich unmöglich auf Andreas beziehen, sondern nur auf Jesus. Aber damit ist die Sache nicht abgetan; vielmehr wird man bei ruhiger Erwägung erkennen, daß durch jenen Satz in die ganze Darstellung eine vollständige Konfusion hineingekommen ist. Die jetzt in v. 44 liegende Vorstellung, daß Jesus den Philippus gefunden, anstatt daß sein Landsmann ihn gefunden und zu Jesu gebracht habe, entspricht weder dem, was v. 42 von Andreas, noch dem, was v. 46 von Philippus berichtet wird, und die Kette, in der immer der Vorhergehende den Folgenden

Jesu zuweist, ist mitten durchgebrochen. Dazu kommt, daß geradeso, wie Andreas dem Simon sagt: *εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν* v. 42, so auch Philippus dem Nathanael v. 46: *ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται, εὑρήκαμεν.* Wie stimmt letzteres, wenn nicht Philippus Jesum, sondern Jesus den Philippus gefunden hat? Fallen dagegen die Worte *ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν καί* fort, so ist das *πρῶτον* in v. 42 klar und dadurch der ganze Zusammenhang.

Diese Ansicht verstärkt sich noch durch folgende Erwägung. Sind obige Worte in v. 44 dem Bearbeiter zuzuweisen, so auch der durch das Namhaftmachen des Subjekts noch besonders auffällige Satz[1]: *καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀκολούθει μοι.* Denn da nicht Philippus zu Jesus kommt, so muß dieser doch eine Aufforderung an jenen richten, sich zu ihm in das Verhältnis des Glaubens zu stellen, in dem der Ungenannte und Simon laut ihrem Bekenntnisse v. 42 stehen. Da kann dann selbstverständlich *ἀκολούθει μοι* nur den prägnanten Sinn haben „folge mir nach", während sonst in unserm Zusammenhang v. 37. 38. 41 *ἀκολουθεῖν* im lokalen Sinne von „hinter jemand hergehen" gebraucht ist. Tritt somit dieser Satz aus seiner Umgebung etwas fremdartig heraus, so trennt er auch v. 45 (*ἦν δὲ ὁ Φίλιππος ἀπὸ Βηθσαϊδά, ἐκ τῆς πόλεως Ἀνδρέου καὶ Πέτρου*) von den eng damit zusammengehörigen Worten: *εὑρίσκει Φίλιππον.* Überhaupt aber verliert v. 45 seine Bedeutung, wenn nicht Andreas, der Bruder des Simon, es ist, der den Philippus findet, sondern Jesus.

Wird nun aber der Zusammenhang erst klar durch Beseitigung der Zusätze in v. 44, so fragt es sich, was den Bearbeiter zu diesen Zusätzen veranlaßt hat. Die Antwort kann keine andere sein, als die, daß er das Eintreten der Perikope von der Hochzeit zu Kana 2, 1—12 vorbereiten wollte. Einer solchen Vorbereitung bedarf sie allerdings sehr, denn ohne jene Zusätze würde der Leser ratlos vor der Tatsache stehen, daß der ganz im Süden in Peraea weilende Jesus auf einmal in Galiläa erscheint. Ein Zusammenhang zwischen dieser Perikope und dem Vorhergehenden besteht tatsächlich nicht. Es ist sehr interessant, daß selbst Schwartz und Wellhausen, die in v. 35—43 die Bearbeitung einer ursprünglich galiläischen Geschichte sehen, doch auch die Worte *τῇ ἐπαύριον ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν* mit dem dazu gehörigen *καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀκολούθει μοι* „als einen unglücklichen Versuch" ansehen, cap. 1 und 2 topographisch zusammenzubringen. Sie bestätigen damit, daß v. 35—43 in ihrer jetzigen Gestalt nichts mit Galiläa zu tun haben.

Die völlige Unabhängigkeit unsres Berichtes von den synoptischen Erzählungen aus Galiläa zeigt sich auch in v. 45, wo als Heimat des Brüderpaars Andreas und Simon sowie des Philippus Bethsaida bezeichnet wird. Dem scheint Matth. 8, 14. Mark. 1, 29. (Luk. 4, 38) zu widersprechen, wo

1. Vgl. Blaß a. a. O. XIV.

sich in Kapernaum das Haus des Petrus und seiner Schwiegermutter befindet. Wellhausen meint: „Nach 1, 44 soll Kapernaum nicht einmal die Heimat des Petrus und Andreas sein. Bethsaida als Stadt des Philippus erklärt sich vielleicht wie Cäsarea Philippi". Anstatt den johanneischen Berichterstatter unter allen Umständen als Schuldigen hinzustellen, bei Übereinstimmung mit den Synoptikern als deren Abschreiber, bei Widerspruch gegen sie als einen, der eben deshalb geschichtlich Unhaltbares bringe, hätte man sich der synoptischen Überlieferung gegenüber etwas kritischer zeigen sollen. Der synoptische Bericht von Kapernaum als Heimat des Simon und Andreas beruht auf den Stellen Mark. 1, 29. Matth. 8, 14 in ihrem Zusammenhang mit der Berufungsgeschichte Mark. 1, 16—20. Matth. 4, 18—22. Diese hat ein Äquivalent in Luk. 5, 1—11. Alle drei dürften sekundären Charakters sein. Wenn nun Lukas vor Jesu Aufenthalt in Kapernaum des Petrus überhaupt keine Erwähnung tut, so kann doch keiner seiner Leser auf den Gedanken kommen, die Bemerkung 4, 38: *εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος*, beziehe sich auf den Apostel und nicht etwa auf den Pharisäer 7, 40 oder sonst einen Mann gleichen Namens. Läge seinem Bericht der aus Matth. 8, 14 (*ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου*) oder Mark. 1, 29 (*ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου*) zu Grunde, so hätte er am wenigsten Anlaß gehabt, durch unbestimmteren Ausdruck seine Leser irre zu führen. Somit ist es sehr fraglich, ob die Überlieferung der synoptischen Grundschrift über die Heimat des Simon und Andreas dem selbständigen Datum Joh. 1, 45 widerspricht.

Auch die Perikope vom Auffinden eines fünften Anhängers für Jesus, des Nathanael, v. 46—52, ist nicht ohne Eingriffe seitens des Bearbeiters geblieben. Der dem Philippus durchaus skeptisch gegenüberstehende Nathanael wird von Jesus damit empfangen, daß er ihm durch sein Wort: *ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλείτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν*, eine Probe seines intuitiven Scharfblickes gibt. Nathanael fragt: *πόθεν με γινώσκεις*. Wenn Jesus darauf antwortet: *πρὸ τοῦ σε Φίλιππον φωνῆσαι ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν εἶδόν σε*, so kann dieser Satz doch nur bedeuten: meine Kenntnis deiner Person gründet sich auf das, was ich sah, als du vorhin unter dem Feigenbaum warst; schon da habe ich, ein dir Unbekannter, dich beobachtet und den Eindruck gewonnen, den ich eben ausgesprochen habe. Es ist das alles ganz verständlich, wenngleich das Wort vom Feigenbaum etwas Unvermitteltes behält. Unverständlich wird es erst, wenn Nathanael mit dem Ausrufe antworten sollte: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels"! Wie kann der kühle Skeptiker durch Jesu Bemerkung zu diesem vollständigen Umschlag seiner Stimmung veranlaßt worden sein? Man müßte schon annehmen, daß ein Erblicken Nathanaels unter dem Feigenbaum Jesu auf natürlichem Wege nicht möglich gewesen, er mithin durch besondere Wunderwirkung in den Stand gesetzt worden wäre, in die Ferne und das Verborgene zu schauen. Und das wird allerdings wohl, wie sich aus v. 51 ergibt, die Ansicht des Bearbeiters gewesen sein. Aber solches Schauen ist ja bei den Propheten nichts Ungewöhn-

liches (vgl. z. B. 2 Reg. 6,17) und würde nie dazu führen, den mit solcher Kraft Begabten als den Messias anzusehen; und wenn Nathanael Jesus, dem er bei der ersten Bemerkung (v. 49: *πόθεν με γινώσκεις;*) gar keinen Titel gegeben, jetzt mit Rabbi anredet, so sieht das doch nicht danach aus, daß er in ihm den Messias erkannt hat und nun in ein begeistertes Bekenntnis seiner Messianität ausbrechen will, sondern daß er an seine zwei vorhergegangenen Fragen eine dritte reiht: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes; du, König bist du von Israel?“ Es ist die Frage maßlosen Erstaunens, daß dieser Rabbi der sein solle, von dem Mose und die Propheten als Gottes Sohn (Psalm 2, 7) und König des Volkes geweissagt haben. Man beachte das wiederholte *σύ* und bei dem zweiten die Zertrennung des *σὺ εἶ* durch das der Schärfe des Kontrastes wegen dazwischen geschobene *βασιλεύς*. Einen ganz nahe verwandten Kontrast bietet gerade das Johannes-Evangelium, wenn es 18, 33 den Pilatus an den vor ihn geführten Jesus die erstaunte Frage richten läßt: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*[1], wenn er 19, 14 den mutwillig Verkleideten dem Volke vorstellt mit der höhnischen Bemerkung: *ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν*, und schließlich zum Ärger der Juden 19, 19 über den Gekreuzigten setzen läßt: *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.* Gerade dieser letzte Zug erinnert noch besonders an unsre Geschichte, sofern Nathanael der Verkündigung des Philippus, daß sie in Jesus, Josefs Sohn aus Nazaret, den Messias gefunden, 1, 47 antwortet: *ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι.*

Ist es nun zweifellos, daß die Worte des Nathanael v. 50 als Frage zu fassen sind, so ist es offenbar, daß von den zwei Antworten Jesu in v. 51 und 52 nur die zweite der Originalschrift angehört. Der Skepsis des Nathanael gegenüber, ob er, der so schlicht auftretende Mensch, der Messias sei, antwortet Jesus mit der feierlichen Versicherung, sie würden über ihm den Himmel geöffnet sehen und wie die Engel seine Bitten vor Gott, sowie Antwort und Hülfe von dort zu ihm herniederbringen. Dagegen setzt die Antwort Jesu: *ὅτι εἶπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς, πιστεύεις· μείζω τούτων ὄψῃ*, v. 51, voraus, daß das Wort des Nathanael in v. 50 ein Glaubensbekenntnis gewesen sei, und stellt noch viel größere Wunder als jenes scheinbar rätselhafte Schauen für die Zukunft in Aussicht. In der Tat bringt ja gleich 2, 1—12 mit dem Weinwunder in Kana eine solche Steigerung. Aber der Nachweis, daß v. 51 Zusatz des Bearbeiters sei, tritt neben unsern Nachweis der Zusätze in v. 44 als ein neuer Fingerzeig dafür, daß jene Wundergeschichte erst später in die johanneische Grundschrift eingefügt worden ist. Die Möglichkeit, daß v. 51 und dann wohl auch v. 49 vom Bearbeiter einer anderen Rezension der Nathanaelgeschichte entnommen ist, wird später noch erwogen werden.

1. Vgl. die gleichen Fragen bei den Synoptikern: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* Matth. 27, 11. Mark. 15, 2. Luk. 23, 3; *σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ* Mark. 14, 61; *σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* Luk. 22, 70.

Die Selbständigkeit des Berichts der synoptischen Überlieferung gegenüber, sowie die Lebendigkeit und Frische der Darstellung teilt das Stück mit dem vorhergehenden v. 35—43. Es ist kein Zweifel, daß es wie jenes der Grundschrift angehört. Beachtenswert ist noch in v. 46 die Bezeichnung Jesu als *υἱὸς τοῦ Ἰωσήφ*, womit die Kindheitsgeschichte bei Matthäus sowie Luk. 1, 34—37 und 3, 23 nicht in Übereinstimmung stehen. Gewiß spricht Andreas nur die Meinung seines Meisters Johannes über Jesus aus. Aber der Verfasser würde doch wohl ebenso gut wie Mark. 6, 3 vom *υἱὸς τῆς Μαρίας* haben reden können, wenn ihm jene synoptischen Berichte über die jungfräuliche Geburt bekannt, bezw. maßgebend gewesen wären. — Auch die Anwendung des Namens Menschensohn in v. 52 ohne Bezug auf die Vorstellung Dan. 7, 13, sondern eher auf Anschauungen wie die von Psalm 8 und Vita Adae et Evae c. 14, ist beachtenswert und wird später noch weiter in Betracht gezogen werden.

Einen ganz anderen Eindruck hat Schwartz von dem Abschnitt v. 35—52 gehabt. Nach ihm ist v. 35—40, wie bereits oben erwähnt, eine Überarbeitung der Grundschrift von der Jünger-Berufung, die ursprünglich in Galiläa spielte; „v. 41—45 sind sekundär, und Niemand kann erraten, was und wie viel sie verdrängt haben". Für die Grundschrift bleibt allein übrig v. 46—51, wo der Dichter frisch darauf los fabuliert, wie Nathanael, „der ruhig unter dem Feigenbaume sitzt, d. h. das friedliche Leben genießt, wie der alttestamentliche Jude es sich wünscht und von dem messianischen Zeitalter erhofft, nun plötzlich aus dieser Behäbigkeit hinweg zum Jünger berufen wird". Schwartz läßt diese Geschichte in raffiniertem Gegensatze zu dem synoptischen Bilde von den Fischern erfunden sein, die Jesus von ihren Netzen wegruft. — Wohl uns armen Theologen, daß wir uns bei unserer Exegese nicht solche Phantasiestücke erlaubt haben; wir würden unter unbarmherziges Gericht der Philologen gefallen sein!

Die Unhaltbarkeit der Behauptung, durch v. 37—40 schimmere noch das Original einer Jünger-Berufung in Galiläa hindurch, ist oben bereits erwiesen worden. Was gibt nun aber Schwartz Anlaß zu der Behauptung, v. 41—45 sei sekundäres Produkt? Die Apposition zu *Ἀνδρέας* in v. 41: *ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου*, ist ja allerdings aus den Synoptikern herüber genommen, bestimmt aber doch nicht den Charakter dieser Verse; im Gegenteil, da in v. 42 Simon noch ausdrücklich als *ὁ ἀδελφὸς ὁ ἴδιος* des Andreas bezeichnet wird, so wird man mit Schwartz urteilen dürfen, daß bei Streichung jener Apposition in v. 41 eine „tadellose Erzählung" zurückbleibe. Mit Recht hat ferner Schwartz bemerkt, daß das *πρῶτον* in v. 42 erwarten lasse, daß im Folgenden erzählt werden solle, wie Andreas noch einen Anderen gefunden habe, und daß das auch der Fall sei, wenn aus v. 44 die Einschübe entfernt werden, die diese Geschichte mit der von der Weinverwandlung in Kana topographisch verbinden sollen. Wie kann dann Schwartz von den „mageren und konfusen" Versen 44 und 45 reden, durch welche die an-

schaulich dargestellte Nathanael-Geschichte nicht eingeleitet werden könne? Konfus sind sie doch nur in Folge der von Schwartz richtig erkannten Zusätze. Diese ergeben sich als solche aber gerade aus v. 42. Wie kann man diese nun zu Ungunsten des ganzen Abschnittes beurteilen? Oder rechnet Schwartz zu dieser Konfusion auch die Bemerkung, daß Bethsaida die Heimat des Petrus und Andreas gewesen? Oben ist nachgewiesen worden, daß kein Grund vorliegt, an der Sicherheit dieses Datums zu zweifeln. Was will dann aber Schwartz nur erwarten statt v. 44f., die er mager schilt? Philippus kommt nach Schwartz „ebenso schlecht weg wie der Apostelfürst" in v. 42f. und noch besser wie der ungenannte Jünger in v. 35ff.

Aber freilich gerade die Verse über Petrus bieten Schwartz den Hauptanstoß: „Was Jesus zu Petrus sagt, ist eine schlechte Kopie des berühmten Ausspruches bei Matthäus (16, 17. 18), die nicht einmal direkt, sondern durch Vermittelung des Hebräer-Evangeliums zu Stande gekommen zu sein scheint; die unselbständige Einlage verrät sich schon durch das Futurum, das ungeschickt auf jenen Ausspruch hinweist, und die arge Verschiebung, die den Grund, weshalb Jesus Petrus den Felsen nennt, das Bekenntnis zum Messias, garnicht Petrus selbst, sondern Andreas zuweist: wie entwertet ist dies erste Bekenntnis zu Christus im Vergleich zu den Synoptikern". Es ist merkwürdig, wie Schwartz hier schärfste Kritik an dem johanneischen Texte übt auf Grund von Matth. 16, 17f., ohne letztere Stelle auch nur in geringstem Maße kritisch angesehen zu haben. Nach dem, was z. B. Wrede darüber bemerkt hat, sollte das eigentlich nicht mehr möglich sein; von meinen Ausführungen in Streitfragen der Geschichte Jesu S. 115ff. garnicht zu reden.

Ich muß kurz die Tatsachen feststellen. Der „berühmte Ausspruch" Matth. 16, 17—19 ist bekanntlich Sondergut des Matthäus, gehört also vermutlich nicht zur synoptischen Grundschrift. Anlaß, ihn an jener Stelle einzufügen, fand der Evangelist in dem v. 16 berichteten Bekenntnis des Petrus: *σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*, Mark. 8, 29 bietet es in der knapperen Form: *σὺ εἶ ὁ Χριστός*, Luk. 9, 20 aber hat überhaupt kein Bekenntnis, sondern bietet auf die Frage Jesu: *ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι*, die schlicht referierende Antwort: *τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ*. Diese Form allein entspricht dem geschichtlichen Zusammenhang. Jesus beabsichtigte garnicht, ein Bekenntnis seiner Jünger zu provozieren, sondern wie sich aus Matth. 16, 20. Mark. 8, 30. Luk. 9, 21 ergibt, sie zu warnen, daß sie in der für ihn immer schwieriger werdenden Lage (vgl. Luk. 9, 7—9 und Wellhausen z. d. St.) ihn der Menge nicht als den Messias vorstellen sollen. Erst die spätere Überlieferung hat aus diesem Gespräch Jesu mit seinen Jüngern einen Wendepunkt in seinem Leben gemacht, indem sie deren Referat zu einem Bekenntnis von ihrer persönlichen Glaubensüberzeugung umgestaltet hat (Markus); und die noch spätere Überlieferung hat aus der Empfindung von der Unstimmigkeit, die zwischen diesem Bekenntnis und der darauf folgenden Bedrohung durch Jesus besteht, sich veranlaßt gesehen, die Seligpreisung des

Petrus Matth. 16, 17—19 einzuschieben. Daraus wird man abnehmen können, was es mit der Beschuldigung von Schwartz auf sich hat, die johanneische Darstellung entwerte das Bekenntnis des Petrus und sei eine schlechte Kopie der Seligpreisung.

Woher diese stammt, und was man vom Alter dieser Tradition sagen kann, muß ganz dahingestellt bleiben. Die Bezeichnung des Petrus als *Βαριωνᾶ* muß gegenüber der dreifachen Überlieferung in Joh. 1, 43. 21, 15—17 und Hebr.-Ev., die *Ἰωάννης* und nicht *Ἰωνᾶς* als Vater des Simon bezeichnet, als unrichtig erscheinen. Daß die Übereinstimmung von Johannes mit dem Hebräer-Evangelium dieses als Quelle des ersteren erweise, ist eine Behauptung, für die auch der Schatten eines Beweises fehlt. Nun hat man in dem Petrus, der durch sein Bekenntnis der Fels geworden sei, der zum Fundamente der Kirche diene, den Gedanken einer späteren Zeit gesehen. Schwartz kehrt die Sache um und sieht darin das Ältere gegenüber dem, daß Jesus beim Blick in das Gesicht des Simon sagt, man werde ihn Fels nennen. Vom Bekenntnis des Petrus ist hier nicht die Rede, auch nicht davon, daß die Bezeichnung Fels seinem Verhältnis zu der zukünftigen Gemeinde Jesu gelte. Das ist keine Entleerung des Wortes Matth. 16, 17, sondern dieses hat vielmehr in der Situation bei Johannes seinen Keim. Daß Jesus dem Simon beim erstmaligen Sehen gesagt hat, wofür er ihn halte, und was aus ihm werden werde, konnte man sich nicht anders vorstellen als unter der Voraussetzung, daß Simon ein Bekenntnis zu Jesus ausgesprochen. Durch das Bekenntnis als solches war Simon noch lange nicht zum Felsenmann qualifiziert. Dem folgte die Verleugnung. Die Situation in Joh. 1, 42f. ist frei von aller dogmatischen Verbrämung und sonstigen Feierlichkeit, was man von Matth. 16, 17—19 nicht sagen kann. Somit steht die ganze Argumentation von Schwartz in der Luft.

Dasselbe gilt aber auch von seinen Bemerkungen über den namenlosen Jünger: „Man hat von jeher angenommen, daß der eine von den beiden Johannesjüngern, die zu Jesus übergehn, darum nicht genannt werde, weil in ihm der Lieblingsjünger stecke und dieser als Verfasser des Evangeliums im Dunkel bleiben wolle. Da nun aber die Gestalt des Lieblingsjüngers und ihre Identifizierung mit dem Apostel und Evangelisten Johannes zwei verschiedenen Schichten der Bearbeitung angehören, so könnte erst die jüngste Redaktion dies Versteckspiel hineingebracht haben". Wie sich, von cap. 21 abgesehen, im Evangelium selbst der Lieblingsjünger zu dem Ungenannten verhält, bleibt der späteren Untersuchung vorbehalten. Hier ist nichts zu entdecken, was den Namenlosen aus der Grundschrift hinausweisen könnte. Wenn aber die genaue Bezeichnung seines Genossen in v. 41 bei Schwartz den Eindruck hinterlassen hat, daß hier eine spätere Feder tätig gewesen sei, sodaß man aus dem Fehlen des Namens des Einen nichts schließen könne, so ist klar, daß bei Streichung des offenbar später hinzugesetzten *ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου* die Situation vollständig dieselbe bleibt, sodaß die alte Annahme,

der ungenannte Jünger sei der Verfasser der Schrift als die nächstliegende bestehen bleibt.

Ebenso wenig wie diese Partieen der Jünger-Geschichte ist deren letzter Teil, die Nathanael-Episode, von Schwartz richtig beurteilt worden. Ich sehe von den geistreichen Phantasien über das Sitzen unter dem Feigenbaum ab. Ganz im Sinne des Bearbeiters hat Schwartz das Wort Nathanaels in v. 50 als Bekenntnis und nicht als Frage aufgefaßt und damit dann die Geschichte schließen lassen. Nach Wellhausen S. 13 muß Schwartz früher anders geurteilt haben: „Den Vers 52 hält E. Schwartz mit Recht für einen Zusatz, wegen der überflüssigen neuen Einführungsformel *καὶ λέγει αὐτῷ*, die auch Blaß befremdlich findet und nach seiner Art streicht". Was Schwartz zur Änderung seiner Ansicht veranlaßt hat, weiß ich nicht. Die Schwierigkeit der doppelten Einleitung der Worte Jesu bleibt bestehen. Ein Motiv zur Streichung des zu Schwartz' Auffassung der Geschichte vortrefflich passenden v. 51 gibt er nicht an. Wenn er sagt: „Der Schluß der Geschichte ist höchst wahrscheinlich ein Zusatz, der eine Anspielung auf den Anhang der Versuchungsgeschichte bei den Synoptikern enthält (Mark. 1, 13. Matth. 4, 11); wozu kündigt Jesus diese Angelophanie an, wenn gar nichts daraus wird?", so paßt das doch nur auf v. 52. Daß nun aber in v. 52 eine Anspielung auf den Schluß in der jüngeren Form der Versuchungsgeschichte[1] vorliege, ist ganz unwahrscheinlich. Das Charakteristische dort ist das Dienen der Engel im allgemeinen; vgl. Hebr. 1, 14. Hier dagegen handelt es sich um den Verkehr zwischen Jesus und Gott, der nach der Vorstellung jener Zeit durch Engel vermittelt wird; vgl. 12, 29. Jesu Wundertaten sind in der Grundschrift des Evangeliums nicht anders vorgestellt denn als Gaben Gottes, die dieser ihm auf sein Gebet hat zukommen lassen. Dem zweifelnden Nathanael stellt Jesus in Aussicht, daß er hiervon die Erfahrung machen und darin ein Zeugnis haben wird für die Berechtigung der Ansprüche Jesu. Von diesen Werken ist gleich im Folgenden die Rede; vgl. 2, 23. 3, 2. Wie kann Schwartz angesichts dessen den Schriftsteller anklagen, aus den von ihm angekündigten Angelophanien würde nichts!

So bestätigt sich nach allen Seiten hin, daß in v. 37—52 ein Stück der johanneischen Grundschrift vorliegt, das nur relativ wenig Eingriffe von Seiten des Bearbeiters erfahren hat und in seiner Selbständigkeit der synoptischen Überlieferung gegenüber ein besonders charakteristisches Beispiel für die johanneische Erzählungsart darbietet.

Die galiläischen Perikopen 2, 1—12 und 4, 46—54.

Die Untersuchung von cap. 1 hat herausgestellt, daß die auf cap. 2 vorbereitenden Sätze in v. 44 und 51 dem Bearbeiter angehören, sodaß der

1. Vgl. m. Schr. Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 2 S. 41 ff.

Leser völlig unvorbereitet ist, wenn er 2, 1f. erfährt: *καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας, καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ, ἐκλήθη δὲ καὶ ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον*[1]. Nun scheint allerdings die Zeitbestimmung *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* diesen Abschnitt mit dem Vorhergehenden zu verbinden, und es kann nicht wohl zweifelhaft sein, daß, wenn man das Evangelium in der vorliegenden Form beim Worte nimmt, zwischen dem Tage der Berufung des Philippus und Nathanael und dem der Hochzeit zu Kana noch einer zwischeninne liegen soll. Damit ist aber schon deutlich geworden, daß die scheinbar enge chronologische Verbindung von Kap. 1 nur zu Schwierigkeiten führt. Wenn man auch in 2—3 Tagereisen von dem Schauplatz der Tätigkeit des Täufers aus Nazaret erreichen konnte, so müßte man schon annehmen, daß Jesus diese Reise in beschleunigtem Tempo gemacht habe; und dazu liegt gar kein erkennbarer Grund vor. Außerdem aber ist der erste Tag zum Teil mit den 1, 44—52 berichteten Ereignissen angefüllt. Der dritte Tag aber ist der der Hochzeit. Man müßte schon annehmen, Jesus sei vor seiner Reise in den Süden auf den bestimmten Tag zu jener Hochzeit eingeladen worden. Aber von der Unwahrscheinlichkeit im allgemeinen abgesehen, verbietet sich dieser Ausweg dadurch, daß damals nicht schon die überhaupt noch nicht vorhandenen Jünger eingeladen werden konnten. Besten Falls konnte Jesus mit seinen Jüngern am Ende des dritten Tages in Nazaret eintreffen. Ehe die Kunde davon nach dem etwa drei Stunden entfernten Kana kam und dann eine Einladung Jesu und seiner Jünger zur Hochzeit veranlassen konnte, war der dritte Tag längst vorbei[2].

Die Mittel, die man angewandt hat, um das Unmögliche möglich zu machen, haben wenig Interesse. Ganz aus der Luft gegriffen ist die jetzt auch von Wellhausen vertretene Annahme, Jesu Mutter habe ihren Wohnort in Kana gehabt, und so sei Jesus sofort dahin gegangen und unmittelbar nach seiner Ankunft mit seinen Jüngern eingeladen worden. Von einer Übersiedelung der Maria von Nazaret nach Kana weiß die gesamte Überlieferung nichts, und der Satz: *καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ*, spricht direkt dagegen. Daß die Kanageschichte einem Zusammenhange entstammt, wo Jesus mit seiner Familie in Nazaret sich aufhält, ergibt sich auch aus v. 12, wo bei dem Bericht der Übersiedelung nach Kapernaum auf einmal die Brüder Jesu erscheinen, die Wellhausen ohne weiteres in v. 2 an Stelle von *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* einfügen möchte, was schon wegen v. 11 nicht möglich ist, während sich aus v. 12 höchstens schließen ließe, daß in v. 2 ursprünglich neben der Mutter Jesu

1. Alex. Schweizer S. 107 bemerkt überdies noch ganz richtig: „Jesu wirklich erfolgte Abreise nach Galiläa ist garnicht bemerkt; 1, 44 wollte er abreisen, fand aber noch Grund, etwas zu säumen, denn 2, 1 steht bloß, es sei zu Kana eine Hochzeit gefeiert worden; nun wird Jesus als dort gegenwärtig vorgestellt, wie wenn Kap. 1 die Abreise nach Galiläa schon bemerkt und erfolgt wäre."

2. Vgl. Delff, Neue Beiträge S. 18.

noch seine Brüder gestanden hätten. So kann man aus der chronologischen Bestimmung 2, 1 schlechterdings nichts gewinnen für den gewünschten Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Nimmt man die Geschichte für sich und ersieht man aus 2, 11. 4, 54, daß das Zeichen der Weinverwandlung am Anfang des galiläischen Aufenthaltes Jesu steht, so ist wahrscheinlich, daß *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* von dem dritten Tage des Aufenthaltes Jesu in Galiläa gemeint ist.

Aber auch hiervon abgesehen fehlt es an jeder Verknüpfung unserer Erzählung mit den Berichten in cap. 1, ja mehr als das: das dort Berichtete widerstrebt einer solchen Verbindung: In 1, 11 heißt es von Jesus: *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.* Und Kap. 2 lebt Jesus völlig im Kreise der Seinen: Mit der Mutter erscheint er in Kana, von ihr wird er aufgefordert, ein Wunder zu tun, und tut es auch, nachdem er die Maria in ihre Schranken zurückgewiesen. Sie weiß aus Erfahrung, daß es ihrem Sohne nicht an Mitteln und Wegen fehlen werde, dem eingetretenen Weinmangel abzuhelfen. Später zieht er mit seiner Mutter und seinen Brüdern nach Kapernaum. Da letztere in Kana nicht gegenwärtig waren, so sieht man, wie bereits bemerkt, daß Jesu Aufenthalt in seinem Heimatsorte und in seinem Elternhause, in Nazaret gedacht ist. Die ganze Familie zieht dann nach Kapernaum.

Ebenso erscheint das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern in der Kana-Geschichte ganz anders als in den vorhergehenden Berichten. In diesem ersten Wunder offenbarte Jesus seine *δόξα* und erreichte damit, daß die Jünger, die er sich beigesellt, an ihn glaubten. In 1, 14 dagegen berichtet der Verfasser von den Erfahrungen, die sie damals am Jordan mit dem in ihrer Mitte weilenden Jesus gemacht haben; und daß sie damals schon an ihn glaubten, bezeugt das, was Andreas und Philippus ihren Genossen von Jesus sagen. Nicht ein staunenerregendes Wunderzeichen, sondern die Offenbarung seiner Persönlichkeit hat den Glauben erweckt. Dem skeptischen Nathanael stellt er freilich 1, 52 auch Wunderzeichen in Aussicht; aber deren Charakteristik hat nichts zu tun mit dem Weinwunder, das nicht als Erfüllung einer Bitte Jesu an den Vater, sondern als eine Tat frei waltender Allmacht erscheint. So erhält man von 2, 1 ff. nach allen Seiten hin den Eindruck, daß, formell wie inhaltlich, eine Verbindung mit dem Vorhergehenden nicht besteht.

Dieses Resultat wird bestätigt, wenn man den Zusammenhang unsrer Erzählung mit dem Folgenden ins Auge faßt. Zunächst scheint in 2, 12: *μετὰ τοῦτο κατέβη εἰς Καφαρναοὺμ αὐτὸς καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας*, eine vortreffliche Verbindung mit der folgenden Geschichte von der Tempelreinigung vorzuliegen: Jesus bleibt nur wenige Tage in Kapernaum, weil er zum Passahfeste nach Jerusalem ziehen mußte, wie das in v. 13 berichtet wird. Nun ist aber doch sehr auffällig, daß in v. 12 gar nicht gesagt wird, was Jesus und

seine Familie nach Kapernaum getrieben hat und was sie dort vorgenommen haben. v. 12a macht den Eindruck der Einleitung zu einer neuen Geschichte, die durch Eintritt der Perikope von der Tempelreinigung verdrängt wird, an die sie durch den Satz: *καὶ ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας*, angeheftet wird. Ob diese Vermutung richtig ist, wird sich herausstellen, wenn man die Fortsetzung von v. 12a aufweisen kann. Diese ist in dem ganzen eng zusammenhängenden Abschnitt 2, 13—4, 45 nicht zu finden. Dagegen sehen wir uns 4, 46 wieder auf bekanntem Boden: *ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας, ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον· ἦν δέ τις βασιλικός, οὗ ὁ υἱὸς ἠσθένει, ἐν Καφαρναούμ.* Hier ist die Erwähnung von Kana ebenso auffällig wie in 2, 12 die von Kapernaum. Denn es wird nichts davon berichtet, was Jesus nach Kana getrieben, und was er da getan hat. Dagegen ist ganz deutlich, daß der Verfasser mit den Worten *ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον*, an den Bericht 2, 1—12 wieder anknüpfen will. Dieser hatte nun, wenn wir von dem Zusatz des Bearbeiters in v. 12b absehen, damit geschlossen, daß Jesus mit seiner Familie und seinen Jüngern nach Kapernaum hinabgestiegen sei. Daran würde sich ganz natürlich die Heilung des Sohnes des Königlichen angeschlossen haben. In den beiden Parallelberichten zu dieser Erzählung Matth. 8, 5—13. Luk. 7, 1—10, die mit der unsrigen darin übereinstimmen, daß Jesus das Haus, in dem der Kranke lag, nicht betrat, befindet sich doch Jesus in Kapernaum selbst und nicht in einer stundenweit entfernten Stadt (vgl. v. 52). So kann man zu keinem anderen Schluß kommen, als daß die Heilung des Kranken in Kapernaum von Kana aus auf das Konto desselben komme, der den Bericht von Jesu Herabgehen nach Kapernaum dadurch um seine Pointe gebracht hat, daß er 2, 12b hinzufügte: *καὶ ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας.* Mit anderen Worten: es ist der Bearbeiter, der den Bericht von Jesu Aufenthalt in Kapernaum mit dem von seiner Reise nach Jerusalem verknüpfen wollte und darum Jesus sofort aus Kapernaum wieder fortführte. Er hat Jesus dann bei seiner Rückkehr aus Judäa nicht an den Ort geführt, an dem er *οἱ πολλὰς ἡμέρας* geweilt hatte, sondern dahin, wo er sein erstes großes Wunder getan hatte. Diese Lage der Sache ist auch von Wellhausen durchschaut worden: »Die Erzählung 4, 46—54 muß dicht hinter 2, 1—12 gestanden haben, und Jesus muß in Kapernaum (nicht in Kana) gedacht werden, sodaß die Angabe von einer Übersiedelung dahin 2, 12 nun Sinn und Inhalt gewinnt«.

Ist nun 4, 46a Zusatz des Bearbeiters, so ebenfalls in v. 47 die Worte *ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν.* Sie setzen den ganzen Abschnitt voraus, der ja erst von dem Bearbeiter mit den beiden galiläischen Perikopen verbunden worden ist. Hat ursprünglich nichts anderes da gestanden als: *οὗτος ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ἥκει, ἀπῆλθεν πρὸς αὐτόν*, so schließt sich das unmittelbar an 2, 12a (*μετὰ τοῦτο κατέβη εἰς Καφαρναούμ κτλ.*) an. Die Notwendigkeit der Ausscheidung jener Worte aus 4, 47 ergibt sich nun noch aus 4, 54: *τοῦτο πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰου-*

δαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν: das Gegenstück aus der Kana-Geschichte steht 2, 11: ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας. Schon aus dieser Vergleichung ergibt sich, daß zwischen beiden Erzählungen ursprünglich keine Reise nach Judäa und zurück nach Galiläa gelegen haben kann. Bezöge sich das ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν v. 54 auf die Reise nach Judäa, die nach dem vorliegenden Text hinter den Aufenthalt Jesu in Kana und Kapernaum fällt, so müßte das erste Zeichen Jesu nach dieser Reise überhaupt nicht berichtet worden sein. Dann wäre aber die Bezeichnung der Heilung des Sohnes des Königlichen in 4, 54 unbegreiflich und die offenbare Parallele von 2, 11 und 4, 54 eine Illusion.

Es wird nun auch erkennbar, wo in die Geschichte von der Heilung des Sohnes des Königlichen sonst noch der Bearbeiter eingegriffen hat. Mit Recht hat Wellhausen darauf aufmerksam gemacht, daß überall, wo nicht Kapernaum, sondern Kana als Aufenthalt Jesu erscheine, auf spätere Korrektur zu schließen sei, also wo Jesus, bezw. der Vater herabsteigt (v. 47. 51), und wo vorausgesetzt wird, daß letzterer eine Tagereise gemacht habe (v. 52: ἐχθές). Es wäre nur erwünscht gewesen, wenn Wellhausen sich etwas ausführlicher geäußert hätte. In v. 47 ist ja allerdings sehr einfach durch Ausscheidung von καταβῇ καί zu helfen. Aber wie steht es mit v. 49 (κύριε, κατάβηθι πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου), den Wellhausen überhaupt nicht erwähnt hat? Diese Worte des Königlichen sind nichts anders als Wiederholung seiner v. 47 in indirekter Rede mitgeteilten Bitte. Anlaß zur Wiederholung gibt das Wort Jesu in v. 48: ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε. Ein Anlaß dazu ist nicht zu erkennen, wenn Jesus jetzt erst im Begriff steht, sein zweites Zeichen zu tun. Anders nimmt sich die Sache aus beim Blick auf v. 44f., wo Jesus bemerkt hat, daß ein Prophet in seinem eigenen Vaterlande keine Ehre hat, und wo dann erzählt wird, daß die Galiläer ihn wider Erwarten gut aufgenommen hätten, da sie alles gesehen hätten, was er in Jerusalem beim Feste getan. Von hier aus begreift sich nicht bloß v. 48, sondern es wird nun auch deutlich, daß v. 48 und 49 ein die Darstellung aufhaltender Zusatz sind; denn eine Antwort erhält Jesus auf seinen Vorwurf in v. 48 nicht, sondern der Königliche wiederholt nur, was er bereits in v. 47 gesagt hat. Das ist auch von Schwartz erkannt worden. — In v. 51 ist schnell geholfen durch Beseitigung von αὐτοῦ καταβαίνοντος. Aber wie steht es nun mit v. 52? War Jesus, als er das wundertätige Wort aussprach, in Kapernaum, so ist die ganze Nachfrage nach der Stunde, wann es gesprochen sei, zwecklos. Dann müssen v. 52 und 53 als Zusatz gelten. Das ergibt sich auch daraus, daß in v. 53 das genaue zeitliche Zusammentreffen von Wort und Heilung als Grund für den Glauben des Königlichen angegeben wird, während in v. 50 bereits bemerkt war, daß der Vater ohne weiteres dem Worte: ὁ υἱός σου ζῇ, geglaubt habe. Mithin schließt das Original dieser Erzählung (von der allgemeinen Schlußbemerkung in v. 54 abgesehen) mit v. 51, also gerade wie die synoptischen Parallelen Matth. 8, 13. Luk. 7, 10. Nach

Schwartz verraten sich v. 52 und 53 als Zusätze durch das absolut gebrauchte ἐπίστευσεν, „das so steht, als wäre der „Königische" mit seinem Hause (vgl. Act. 16, 15. 31) zum Christentum übergetreten."

Die Erkenntnis der Zusätze des Bearbeiters klärt das Verhältnis dieser Geschichte zu der synoptischen Überlieferung. Nicht bloß fällt, wie Wellhausen bemerkbar macht, die Wirkung Jesu aus stundenweiter Ferne, sondern auch der Unterschied, daß dort der Vater als Heide erscheint, hier als Jude, der sich Jesu Vorwurf der Wundersucht gefallen lassen muß. Darüber, ob der Vater Jude oder Heide gewesen, läßt sich aus dem Original nichts entnehmen. Auch bei Johannes ist der Glaube des Vaters die Voraussetzung für das Wunder. Es bleibt nur bestehen, daß die Synoptiker den Glauben des Mannes detailliert zur Darstellung bringen und dem entsprechend dann auch eine Antwort Jesu geben, die bei Matthäus noch über das von Lukas Gebotene hinausgeht. Von einer Abhängigkeit der johanneischen Perikope von den beiden synoptischen Rezensionen kann man nicht wohl reden; aber auch das Umgekehrte ist nicht evident zu machen.

Daß die beiden galiläischen Perikopen eng zusammengehören, ist nachgewiesen. Das dazwischen liegende Stück 2, 13—4, 45 scheidet sie von einander. Von diesem als einer „Einschaltung" zu sprechen, geht nur an, wenn nachgewiesen werden kann, daß mit den galiläischen Perikopen die von dem Bearbeiter interpolierte Grundschrift zasammenhängt. Schwartz und Wellhausen haben den Versuch gemacht, das nachzuweisen, indem sie aus 1, 35—52 eine Grundschrift herauszudestillieren suchten, die von der Apostel-Berufung in Galiläa berichtet habe. Die Unmöglichkeit dieses Versuches ist ebenso von uns nachgewiesen worden, wie das Fehlen eines Zusammenhanges zwischen der Jünger-Geschichte und dem Kanawunder. Ebenso offenbar ist, daß die Erzählung aus cap. 1 einfach mit 2, 13 weiter fortgeht. Damit ist dann nachgewiesen, daß 2, 1—12 eine „Einschaltung" in die Grundschrift ist, und von 4, 46—54 wird leicht das Gleiche nachgewiesen werden können.

Damit stimmt denn das Resultat der Untersuchung von cap. 21, wo die Parallele zu dem wunderbaren Fischzug Luk. 5, 1—11 abgeschlossen wird durch die Bemerkung v. 14: τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς, der Parallele zu 2, 11. 4, 54, und damit eng mit den beiden Wundern von der Weinverwandlung und der Heilung des Sohnes des Königlichen zusammengeschlossen wird. Aber diese Zusammengehörigkeit beweist nun auch definitiv, daß diese drei galiläischen Perikopen mit der Grundschrift des vierten Evangeliums nichts zu tun haben. Wellhausen hat freilich gemeint, die Zählung der galiläischen Wunder in 2, 11 und 4, 54 gehe auf den Bearbeiter zurück. Ob ihn dazu etwas anderes veranlaßt hat, als die für seine Auffassung allerdings anstößigen Schlußworte in 4, 54: ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν? Mit Recht betont Schwartz den Gegensatz zwischen diesen durch Zählung hervorgehobenen Wundern und den vielen σημεῖα in 2, 23. 3, 2. 4, 45. Für den Bearbeiter, der das erste und zweite Wunder

durch Berichte von so vielen anderen trennte, lag am wenigsten Anlaß vor, jene zu numerieren.

Daß die galiläischen Perikopen nicht Produkte des Bearbeiters sind, daß er sie vielmehr schriftlich vorgefunden und dann der johanneischen Grundschrift eingefügt hat, ergibt sich mit Sicherheit aus den Änderungen, die er daran vorgenommen hat. Bei der zweiten und dritten ist das bereits nachgewiesen worden; bei der ersten liegt es wohl nicht anders, obwohl ich in der Bestimmung der Zusätze nicht so sicher bin. Meine Kritik setzt ein bei dem Worte v. 4: *οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου.* Dem Zusammenhange nach sollte es wohl auf die Zeit der Wunderwirkung gehen. Aber das paßt nicht, da in der Tat die Stunde des Wunders gekommen war. Dann aber wird man zu irgend einer Deutung gezwungen, die weit ab von dem Tenor dieser schlichten Wundererzählung liegt. Mit Berufung auf 7, 30. 8, 20. 13, 1 denkt man an Jesu Todesstunde. Daß der Bearbeiter so seine Texte aus- und umdeutet, ergibt sich wie aus 21, 19 so auch aus 2, 21. 7, 39. 12, 33. Dann würde das Wort eine Hindeutung auf das Wein-Blut des Abendmahls enthalten. Diese Umdeutung entspricht vollkommen der des *ἄρτος* 6, 32 auf die *σάρξ* des Menschensohnes 6, 53—56, wobei dann, durch das Bild vom *ἄρτος* unveranlaßt, aber vielleicht in Nachwirkung von 2, 4 auf das Blut Christi hingewiesen wird. Ebenso ist aus der Art solcher Deutung die Beziehung des von Jesus jetzt dargebotenen Wassers 7, 39 auf den nach seiner Verklärung zur Mitteilung kommenden Geist zu begreifen. — An sich wäre nun mit der Beseitigung von *οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου* die Schwierigkeit beseitigt. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß von hier aus auf das ganze Eingreifen der Maria ein Verdacht fällt, und ich bin darin durch die Bemerkungen von Schwartz noch bestärkt worden. Das Auftreten der Mutter ist in den Anfangssatz störend eingeschaltet worden. Daß Maria als Gast den Dienern Befehle gibt, ist weniger auffallend, als daß sie trotz der Bemerkung v. 11: *ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς,* tut, als ob ihr Jesus als Wundertäter längst bekannt gewesen wäre. Richtig bemerkt Schwartz über die Diakonen, daß sie 2, 9 in einer schleppenden Parenthese, die sie als Eingeweihte charakterisiert, erscheinen, dagegen fehlen, wo das Wunder selbst erzählt wird. Alles das macht es wahrscheinlich, daß sich v. 3 ursprünglich mit v. 6 fortgesetzt hat, daß in v. 9 *οἱ δὲ διάκονοι ἤδεισαν οἱ ἠντληκότες τὸ ὕδωρ* und *ὁ ἀρχιτρίκλινος* zu streichen ist. Somit besteht die Möglichkeit, daß der Bearbeiter, wie auch Schwartz annimmt, in dem Kanawunder einen Typus des Abendmahles gesehen hat, bei dem die Diakonen die Tische zu bedienen hatten. Die gleiche Ausdeutung wird uns bei der Speisung der 5000 cap. 6 begegnen. Ursprünglich hat die Geschichte damit nichts zu tun gehabt. Andrerseits hat Wellhausen darauf aufmerksam gemacht, daß in v. 6 durch die Worte *κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων* das Zusammengehörige auseinander gerissen wird, und daß die zur Reinigung bestimmten Gefäße nicht von vornherein voll sind, sondern erst gefüllt werden müssen. Das legt es nahe, die genannten

Worte als erklärenden Zusatz des Bearbeiters anzusehen. In 3, 25 ist καθαρισμός Bezeichnung der Taufe. Ob der Bearbeiter mit seiner Bemerkung noch auf die christliche Taufe anspielen wollte? Jedenfalls bedeutet Ἰουδαῖος hier allgemein den „Juden" und zeigt, daß der Bearbeiter sich seine Leser als Heiden denkt. In 3, 25 ist es dagegen ebenso deutlich, daß Ἰουδαῖος den „Judäer" bezeichnet.

Daß die drei galiläischen Perikopen 2, 1—12. 4, 46—54 und cap. 21 ursprünglich unmittelbar neben einander gestanden haben, beweist die Zählung der drei Wundertaten. Es drängt sich nun die Frage auf: Wie verhalten sie sich zu den Geschichtsteilen, die der Bearbeiter in cap. 1 mit der Grundschrift verbunden hat? Die nächstliegende Vermutung ist doch wohl, daß diese aus derselben Grundschrift stammen. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch folgende Erwägung. Die c. 21 auftretenden Jünger Simon Petrus, Thomas, Nathanael von Kana, die Zebedäiden und zwei andere, hinter denen man wohl Andreas und Philippus vermuten darf, berühren sich vor allem durch Nathanael charakteristisch mit der Geschichte 1, 35—52. Es hat sich nun herausgestellt, daß die in Kap. 1 eingeschalteten Stücke Parallelberichte zur Grundschrift sind. Letztere berichtet von drei Tagen, von denen aber der letztere ohne Parallele bleibt; überhaupt ist die Jüngerwahl nur einmal berichtet. Sollte nicht in jener späteren Evangelienschrift die Jüngerwahl auch berichtet gewesen sein und zwar in erweiterter Form, sodaß auch Jakobus Zebedäi Sohn und Thomas dabei gewesen? Vor allem aber scheint die 21, 2 berichtete Herkunft des Nathanael aus Kana darauf hinzudeuten, daß zwischen der Jünger-Berufung in der späteren Form und dem Kanawunder ein innerer Zusammenhang bestanden hat: daß Nathanael Jesus gebeten, mit in seine Heimat zu kommen. Vielleicht geht auf diesen hypothetischen Parallelbericht zu 1, 46—52 der als Zusatz erkannte v. 51 zurück und dann vielleicht der immer etwas dunkle Vers 49, der auf ein Weilen des Nathanael unter dem Feigenbaum hinweist, von dem der Erzähler vorher garnichts berichtet hatte. Die Auslösung von v. 49 hat nichts zu sagen, wenn das Wort Nathanaels v. 50 als Frage gefaßt wird; vielmehr macht die ganze Erzählung dann einen viel geschlossenern Eindruck.

Wenn ein jüngerer Bericht auch zu der Wahl des Petrus 1, 42f. existiert hat, so liegt die Vermutung sehr nahe, daß dieser dem Stück Matth. 16, 17—19 nahe gestanden hat. Schon S. 61f. ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß beide Stellen und 21, 15—17 sich in der Bezeichnung des Apostels berühren. Der ganze Bericht aber in Kap. 21 stellt den Petrus ohne weiteres als ersten der Apostel hin. Sollte der Grund dafür nicht in einem besonderen Ereignis bei seiner Berufung zu suchen sein?

Die Tempelreinigung 2, 13—22.

Die Geschichte beginnt mit dem motivierten Bericht, daß Jesus nach Jerusalem gegangen sei: *καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς.* In Übereinstimmung mit Schwartz und Wellhausen ist S. 66 festgestellt worden, daß der Anschluß dieses Berichtes an das Vorhergehende in v. 12 den ursprünglichen Zusammenhang mit der Geschichte von der Heilung des Sohnes des Königlichen in Kapernaum 4, 46—54 gestört und die unverständliche Bemerkung veranlaßt hat, daß Jesus *οὐ πολλὰς ἡμέρας* in Kapernaum geblieben sei. Ebenso künstlich, wie der Zusammenhang zwischen 2, 12 und 13 ist, ebenso natürlich ist der zwischen 1, 52 und 2, 13, und dafür haben jene beiden Gelehrten keine Empfindung gehabt, sich vielmehr mit dem erfolglosen Versuch abgegeben, die Jünger-Berufung 1, 37—52 nach Galiläa zu verlegen und so mit Kana zu verbinden. Tatsächlich liegt die Sache ganz einfach so, daß Jesus von seinem Aufenthalt im Täuferkreise in Peraea (vgl. 10, 40) nach Jerusalem zum Feste hinaufgezogen ist. Das stimmt nun freilich nicht mit der von Roland Schütz übernommenen Grundanschauung, daß die Festreisen nach Jerusalem erst später in die Grundschrift des Evangeliums eingefügt worden seien. Aber diese Ansicht, die auf einer Reihe an sich guter Beobachtungen beruht, kann sich wenig empfehlen, wenn sie gleich zu Anfang mit den harten Tatsachen so scharf zusammenstößt: Der Zusammenhang der Geschichte von der Tempelreinigung mit der von den Jüngern Jesu ist tadellos; diese hat sich als der Grundschrift angehörig herausgestellt, also wird von der Tempelreinigung das Gleiche gelten.

Dieser unausweichlichen Forderung begegnet Schwartz mit ein paar Einwendungen, deren Ton nicht gerade für die Sicherheit seiner Stellung spricht: „2, 13—23 sind wirklich nur ein schlechter Abklatsch der Synoptiker". Wernle[1], den man wahrlich keiner Voreingenommenheit für das 4. Evangelium beschuldigen kann, urteilt über die johanneische Geschichte von der Tempelreinigung: „Der wörtliche Anklang an Markus ist beträchtlich, doch erzählt Johannes so klar und frisch, daß er kaum zur Frage nach Quellen berechtigt. . . Das feurige Eintreten Jesu für die Reinheit des Gotteshauses scheint in seiner ersten Zeit viel verständlicher als ein paar Tage vor seinem Tod, wo er doch die Zerstörung des Tempels voraussah. Dies ist mit Recht zu Gunsten des Johannes gegen Markus bemerkt worden." Die Untersuchung des Einzelnen wird die Richtigkeit dieses Gesamturteils bestätigen. Schwartz meint weiter: „Die scheinbar imposante Provokation der Juden, um so imposanter, als Jesus erst ein Zeichen in einem abgelegenen galiläischen Dorf vollbracht hat, ist ein Stoß ins Leere, und die Erzählung so ungeschickt geführt, daß mit 2, 23 *ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα* (oder *ἐν τῇ*

1. Die synoptische Frage S. 239.

ἑορτῇ) neu eingesetzt werden muß." Die einzige Wundertat in dem galiläischen Dorfe geben wir Schwartz gern preis, da sie garnicht zur Grundschrift gehört. Dagegen eröffnen 1, 15. 52 eine Perspektive auf eine von Jesus längst ausgeübte Wundertätigkeit, die es verständlich macht, daß auch in 2, 23. 3, 2. 4, 45 dieser Seite der Tätigkeit Jesu mit der Kürze der Selbstverständlichkeit gedacht wird. Daß Jesus mit seinem Vorgehen gegen den Unfug der Verkäufer im Tempelvorhof einen Stoß ins Leere geführt, teilt diese Handlung mit vielen Reden und Handlungen in allen 4 Evangelien. Ob die Folgen seiner Handlung, die die Synoptiker berichten, Anspruch auf ein solches Maß von Geschichtlichkeit haben, daß sie zur Norm für die Beurteilung des johanneischen Berichtes dienen können, wird nachher herausgestellt werden. Das Ungeschick der Darstellung in v. 23 würde aber Schwartz sonst wohl nicht zur Verurteilung der geschichtlichen Sicherheit des betreffenden Abschnitts verleitet haben, sondern zu der Vermutung, daß sich hier eine spätere Hand bemerkbar mache. Und so ist es in der Tat.

Jesus antwortet den Judäern, die ihn v. 18 gefragt hatten, durch was für ein Zeichen er das Recht zu seinem Vorgehen im Tempelvorhofe erweisen wolle, v. 19: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. Dieses Wort kann in jener Situation selbstverständlich nur von dem Tempel gesagt sein, in Bezug auf den Jesus den Krämern v. 16 zugerufen hatte: „Macht meines Vaters Haus nicht zum Handelshause". Die Judäer haben Jesus ganz richtig verstanden, wie aus ihrer Antwort v. 20 erhellt. Jesus hat in einer zornigen Wendung (vgl. zum Ausdruck Matth. 23, 32) denen, welche das Gotteshaus zum Handelshause zu machen geschäftig sind, zugerufen, es vollends zu zerstören. Er werde es, wie man es vom Messias und der messianischen Zeit erwartete[1], ἐν τρισὶν ἡμέραις d. i. in kurzer Frist (Luk. 13, 32) neu wieder aufrichten. Diese drei Tage haben bei denen, die mit jenen jüdischen Hoffnungen die Fühlung verloren hatten, Anlaß zu einer Deutung gegeben, bei der der Originalsinn gerade so in die Brüche gegangen ist, wie bei den Deutungen in 21, 19. 23. Man verstand sie von den drei Tagen bei Jesu Auferstehung; vgl. Matth. 16, 21. 17, 23. 20, 19. 27, 63 u. Par. 1. Kor. 15, 4. Und von da an war über Vorstellungen wie die in 1. Kor. 6, 19. 2. Kor. 6, 16. Kol. 2, 19 ein kurzer Weg bis zu der vom Tempel des Leibes Jesu. Daß mit dieser Deutung vollständig die Situation verlassen ist, in der das Wort gesprochen ist, liegt auf der Hand. So findet sich in v. 21f. eine ganz charakteristische Bemerkung des Bearbeiters, die als solche auch von Wendt richtig erkannt worden ist, während Wellhausen, wie Schwartz, ihr gegenüber vollständig unempfindlich bleibt. Mit der Einschaltung von v. 21f. war gegeben, daß in v. 23 die Szene in Jerusalem wieder aufgenommen wurde. Das geschieht in den von Schwartz als ungeschickte Darstellung bezeichneten Worten: ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα,

1. Vgl. Mal. 3, 1—4.

die ihre ganz begreifliche Aufgabe haben. Dabei hat übrigens Schwartz ganz richtig gesehen, daß die neben einander stehenden Zeitbestimmungen *ἐν τῷ πάσχα* und *ἐν τῇ ἑορτῇ* aus doppelter Überlieferung zusammengelaufen sind: *ἐν τῇ ἑορτῇ* gehört zur Grundschrift und vollendet den Eindruck, wie eng sich v. 23 in seiner ursprünglichen Gestalt an v. 20 anschließt. Der Zusammenstoß mit den Judäern hatte mit einer skeptischen Frage von ihrer Seite geschlossen. Am Feste aber (nach v. 13 ist das Fest nur nahe), als viel Volks in Jerusalem zusammengeströmt war, das sonst wohl als *ὁ ὄχλος* den Judäern und Jerusalemiten gegenübergestellt wird (vgl. z. B. 7, 11f.), fand er bei diesem seiner Zeichen wegen vielfach Glauben.

Auch sonst ist wohl die Hand des Bearbeiters in der Erzählung zu erkennen. Da in v. 12 das Verb *ἔμειναν* Jesus mit seiner Familie und seinen Jüngern zum Subjekte hat, so wird wohl die in v. 13 am Ende des Satzes stehende Exposition des Subjektes von *ἀνέβη*: *ὁ Ἰησοῦς*, auf Rechnung des Bearbeiters kommen.

In der Beschreibung der Austreibung aus dem Tempel hat Wellhausen starke Eingriffe finden zu können geglaubt und dadurch einen Text gewonnen, den er als Bearbeitung der Parallele Mark. 11, 15—17 auffassen konnte. Die Ochsen und Schafe, die bei den Synoptikern kein Äquivalent haben, scheidet er völlig aus. Er behauptet, der Satz v. 15: *καὶ ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ*, müsse sich auf die Menschen, nicht auf die Tiere, beziehen. Das ist eine Forderung, die durch nichts anderes begründet werden kann als durch den Hinweis auf die synoptische Überlieferung, die in allen drei Formen berichtet, daß Jesus die Verkäufer selbst hinausgetrieben habe. Gewöhnlich ist doch die Geißel für das Vieh da; vgl. z. B. Prov. 26, 3. Nahum 3, 2. Daß Jesus sie gegen die Händler selbst erhoben habe, dazu liegt kein Grund vor, zumal da der Erzähler noch ausdrücklich das *πάντας* erklärt: *τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας*. Die zweite Hälfte von v. 15: *καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὸ κέρμα καὶ τὰς τραπέζας ἀνέστρεψεν*, streicht Wellhausen als aus der synoptischen Darstellung (will sagen: Markus und Matthäus) interpoliert, um so zuversichtlicher, als hier die Wechsler plötzlich *κολλυβισταί* heißen und nicht mehr *κερματισταί*. Es ist möglich, daß *τῶν κολλυβιστῶν* seine Existenz der Erinnerung an die Parallelen bei Matthäus und Markus verdankt; aber damit ist das Urteil über v. 15b noch nicht gesprochen. Jene Worte machen viel eher den Eindruck eines späteren Zusatzes, da bei dem Forttreiben des Viehes in v. 15a auch der Besitzer desselben keine Erwähnung geschieht. In Konsequenz dieser unrichtigen Voraussetzungen urteilt Wellhausen dann schließlich, daß auch die Taubenhändler aus v. 16 verschwinden müßten, da man keinen Grund einsehe, warum das Wort Jesu: *ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου οἶκον ἐμπορίου*, nur an die Taubenhändler und nicht auch an die Wechsler gerichtet sein solle. Aber bei dem Vieh sowie bei dem Geld sind ja die Besitzer überhaupt nicht genannt; bei den Tauben mußten sie aber erwähnt werden, da die in

die Käfige eingesperrten Tiere weder wie das Vieh mit der Geißel fortgetrieben, noch wie das Geld ausgeschüttet werden konnten, sondern von den Besitzern fortgetragen werden mußten. So beruht es auf ganz unzureichenden Gründen, wenn Wellhausen als Grundtext nur folgende Worte gelten lassen will: „Und er fand im Heiligtum die Taubenhändler und die Wechsler sitzen. Und er machte eine Geißel aus Stricken und trieb sie alle zum Tempel hinaus und sagte: schafft das von hier weg usw.“

Das wäre allerdings, wie Schwartz sich ausdrückt, „ein schlechter Abklatsch der Synoptiker“. Aber es lohnt sich nun doch, diese Behauptung durch genaueres Anschauen der synoptischen Tradition schärfer zu beleuchten; denn an der Beurteilung dieser Perikope hängt für Schwartz und Wellhausen die ganze Auffassung des Grundrisses des johanneischen Originals.

Die Tempelreinigung erscheint bei den Synoptikern in drei charakteristisch verschiedenen Rezensionen. Die knappste Darstellung bietet Luk. 19, 45 f. Zuerst der Bericht: *καὶ εἰσελθὼν εἰς το ἱερὸν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας.* Dieses Vorgehen begründet Jesus dann durch das Zitat von Jes. 56, 7. Jer. 7, 11: *καὶ ἔσται ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς. ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον λῃστῶν.* In dem Berichte Matth. 21, 12 f. treten zu den Verkäufern noch die Käufer und Jesu Vorgehen gegen die Wechsler und Taubenkrämer. Bei Mark. 11, 15—17 tritt zu diesem Berichte noch der ganz neue Zug v. 16: *καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ.* Beim Vergleich dieser drei Rezensionen hat man mit Recht bemerkt, es sei im höchsten Maße unwahrscheinlich, daß Lukas die vielen Einzelzüge bei Markus gestrichen haben solle; diese machten vielmehr den Eindruck späterer Zusätze zu dem einfachen, knappen Bericht des dritten Evangeliums. Dazu kommt nun aber, daß der Charakter der Szene bei Markus ein ganz anderer ist als bei Lukas. Dieser berichtet von einem kurzen affektvollen Vorgehen Jesu, als er den Tempel betritt. Markus erzählt die Geschichte im Unterschied von den beiden andern Synoptikern als ein Ereignis am zweiten Tage des Aufenthaltes Jesu in Jerusalem. Am ersten heißt es nur 11, 11: *καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν. καὶ περιβλεψάμενος πάντα, ὀψὲ ἤδη οὔσης τῆς ὥρας ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα.* Er besieht sich die Sachlage, die er morgen zu ändern beschließt. So wird aus der feurigen Zornesaufwallung ein wohl vorbereiteter Akt. Dem entspricht auch jene Bemerkung v. 16, wo Jesus als eine Art Tempelpolizei sich geberdet, und vor allem, daß das Zitat Jes. 56, 7 den Händlern nicht als eine Äußerung des Zorns und der Drohung zugerufen wird, sondern in genauem Anschluß an den biblischen Wortlaut (mitsamt dem in dem Zusammenhange bedeutungslosen *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*) als eine Lehrfrage vorgelegt wird: *καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν· οὐ γέγραπται κτλ.* Angesichts dieser Tatsachen wird es doch wohl als das Wahrscheinliche gelten müssen, daß Markus den Vorgang am meisten alteriert hat. Daß man ihm das *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* im Zitate Jes. 56, 7 gutschreiben will, da sich der Unfug im Heidenvorhofe abgespielt habe, ist gänzlich unbe-

rechtigt, da sich davon im Texte nichts ausdrücklich bemerkt findet, und da die Pointe der Zitate selbstverständlich in dem Gegensatze *οἶκος προσευχῆς* und *σπήλαιον λῃστῶν* liegt.

Was den Charakter des Ereignisses betrifft, so stimmt die Darstellung des Lukas am meisten mit der des 4. Evangeliums, wo der momentane Affekt, aus dem Jesus handelt, in den leuchtendsten Farben geschildert wird und seine unmißverständliche Bestätigung findet in der Bemerkung v. 17: *ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστίν· ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου καταφάγεταί με.* Diese Darstellung steht im schroffsten Gegensatz zu der des Markus. Wie man in dieser das Urbild sehen kann, ist mir unverständlich. Mit diesem Kontrast verbindet sich noch merkwürdigerweise die Verwandtschaft in den bei Lukas fehlenden Einzelzügen von den Wechslern und Taubenkrämern. Aber auch hier ist es interessant zu beobachten, wie die Jesu Leidenschaft prachtvoll charakterisierende Beschreibung des 4. Evangeliums bei den beiden ersten Synoptikern flau geworden ist. Sie berichten, daß Jesus der Wechsler und Taubenkrämer Tische und Stühle umgeworfen habe, während er bei Johannes jenen noch das Geld verschüttet und diesen, in zarter Rücksicht gegen die gefesselten Tierchen, den Befehl gibt, die Käfige fortzutragen. Das soll „ein schlechter Abklatsch" sein? Die Untersuchung führt vielmehr auf das Resultat, daß bei Markus (und Matthäus) der synoptische Grundbericht, wie ihn Lukas in charakteristischer Eigentümlichkeit im Unterschied von Johannes erhalten hat, mit anderswoher stammenden Zusätzen versehen worden ist, die wir bei Johannes organisch mit dem Ganzen verbunden sehen. Ob Johannes selbst ihnen diese Überlieferung geboten hat, ist eine Frage, die hier nicht beantwortet werden kann. Die völlige Unabhängigkeit des Johannes (vielleicht mit Ausnahme des später in v. 15 eingefügten *τῶν κολλυβιστῶν*) steht fest.

Wellhausen bemüht sich nun aber auch, unsere Perikope bezüglich ihrer Stellung im Verlauf des Lebens Jesu ins Unrecht zu setzen: „Die judäische Einleitung im Johannes beginnt mit einer ungeheuren Prolepse. Aber wenn überhaupt Jesus schon vor der Passion in Jerusalem öffentlich bei Gelegenheit eines Festes auftreten sollte, so mußte die Tempelreinigung an den Anfang gerückt werden. Denn es wäre unbegreiflich, warum er sich erst bei dem letzten Besuch über die Wirtschaft im Tempel entrüstet haben sollte und nicht gleich bei dem ersten. . . In der Grundschrift hat diese synoptische Geschichte überhaupt keine Stelle. Denn in die Passion, wie sie dort (durch die Lazarusgeschichte) motiviert und berichtet wird, paßt ein so offenes und ungefährdetes Auftreten Jesu gegen die jüdische Obrigkeit nicht hinein. Auch der Einzug zu Palmarum gehört nicht zur Grundschrift." Letzteres wird als unhaltbar seiner Zeit nachgewiesen werden. Tatsächlich freilich paßt die Tempelreinigung in die Zeit unmittelbar vor dem Tode Jesu und zugleich mit der Weissagung von der Zerstörung des Tempels als einem Gerichte über Israel überhaupt nicht hinein. Ist das Ereignis geschichtlich, so muß es in frühere Zeit fallen. Und dagegen spricht nur das von Schwartz und Wellhausen unbesehens

akzeptierte Dogma von der richtigen Darstellung des Verlaufs des Lebens Jesu bei Markus. Nach dem, was ich bereits darüber geschrieben habe[1], darf ich mir hier wohl erlauben, diesen Punkt zum mindesten als eine offene Frage zu behandeln, durch deren voreilige Festlegung man nicht von vornherein die Untersuchung des 4. Evangeliums ihrer Freiheit berauben darf.

Nun stimmen allerdings viele Wellhausen bei, wenn er urteilt: „Die Sache hat gar keine Wirkung, steht also nicht hier, sondern nur zu Anfang der Passion an der gehörigen Stelle." Das ist insofern unrichtig, als Jesu Tat in Joh. 2, 18—20 eine Diskussion zur Folge hat zwischen ihm und den Judäern, die keineswegs harmonisch ausläuft, sondern den Gegensatz zu Tage treten läßt, der zwischen der großen Volksmasse bei den jüdischen Festen und den Bewohnern von Judäa und Jerusalem in Betreff ihres Verhaltens zu Jesus bestand und für sein Geschick kritisch war. Eine ähnliche Diskussion kennen ja auch die Synoptiker in Folge der Tempelreinigung; vgl. Mark. 11, 27 ff. u. Par. Außerdem aber bringen Matthäus und Markus das Wort Jesu vom Abbrechen des Tempels, das sie in der Erzählung von der Tempelreinigung überhaupt nicht haben, in der Passionsgeschichte zur Verwendung, und das erscheint vielen als ausreichender Beweis dafür, daß die Tempelreinigung in die Zeit unmittelbar vor den Tod Jesu gehöre.

Diese Konsequenz hätte nicht früher gezogen werden dürfen, als man die synoptische Verwendung jenes Wortes genauer untersucht hatte. Zunächst ist es sehr bemerkenswert, daß eine solche bei Lukas überhaupt fehlt. Bei den beiden ersten Synoptikern findet sie sich im Bericht von dem Prozeß Jesu vor dem Synedrium und in dem von der Kreuzigung. Dort treten falsche Zeugen wider Jesus auf und verklagen ihn wegen seiner Schmähung des Tempels. Die Voraussetzung für diese Situation ist, daß das Synedrium überhaupt das Recht hatte, Jesus zum Tode zu verurteilen. Daß das nicht der Fall war, berichtet gerade das 4. Evangelium in Übereinstimmung mit den geschichtlichen Tatsachen. Die vor Pilatus erscheinenden Ankläger Jesu verhöhnt jener 18, 31: „Nehmet ihr ihn hin und richtet ihn nach eurem Gesetze"; sie aber erwidern: „uns ist nicht gestattet, jemanden zu töten." Mit diesem Maßstabe gemessen kann die Schilderung der Synedriumsitzung bei Matthäus und Markus nicht als geschichtlich gelten; wohl dagegen die bei Lukas, die auf nichts anderes abzielt, als Material zur Anklage Jesu vor Pilatus zu gewinnen. Daraus erklärt es sich, daß bei ihm das Zeugnis über Jesu Tempelwort fehlt; daraus ergibt sich aber auch, daß mit der Verwendung desselben bei Matthäus und Markus nicht als mit einem feststehenden geschichtlichen Datum operiert werden darf. Ebenso steht es mit der Verwendung in der Kreuzigungszene, wo es im Munde der Lästerer unter dem Kreuze erscheint. Eigentlich genügt das Urteil über die Synedriumsitzung bereits, hier ein gleiches Urteil zu fällen; denn die Lästerer greifen offenbar

1. Streitfragen der Geschichte Jesu.

jenes Zeugnis, das bei Jesu Verurteilung verwendet worden war, wieder auf. Aber auch abgesehen davon, erheben sich gegen die Ursprünglichkeit des Berichtes von Matthäus und Markus Bedenken. Daß das Wort bei Lukas fehlt, entspricht seiner Behandlung der Synedriumsitzung; aber auch der der Kreuzigung, bei der sich die beiden ersten Synoptiker nicht genug tun können in der Schilderung der von den Juden Jesu angetanen Schmähungen, während Lukas 23, 48 den bei jenen fehlenden Zug bringt: *καὶ οἱ συνπαραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωρήσαντες τὰ γενόμενα, τύπτοντες τὰ στήθη ὑπέστρεφον*. Daß nicht der später schreibende Schriftsteller eine solche Ermäßigung hat eintreten lassen, sondern daß umgekehrt die späteren gesteigert haben, ergibt sich, wenn man beachtet, wie Matthäus, der die höchste Steigerung der Lästerreden hat, dazu den Abschnitt vom leidenden Gerechten Sap. 2, 13—18 benutzt hat. — Somit ist es kritisch durchaus unberechtigt, wenn man die Verwendung des Tempelwortes in der Passionsgeschichte der beiden ersten Synoptiker zum Beweis dafür verwendet, daß die ursprüngliche Stellung der Tempelreinigung vor die Passion gehöre.

Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man die Form des Wortes bei den Synoptikern mit der bei Johannes vergleicht. In Matth. 26, 61 lautet es: *δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν αὐτὸν οἰκοδομῆσαι*. Bei Mark. 14, 58 heißt es: *ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω*. In den beiden Stellen, sowie in Matth. 27, 40. Mark. 15, 29 ist es Jesus, der von sich aussagt, daß er den Tempel abbrechen werde, während es Joh. 2, 19 heißt: *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον*. Daß die Feinde Jesu sein Wort so verdreht hätten, wie es die falschen Zeugen und die Lästerer unter dem Kreuze zitieren, ist ausgeschlossen, da das sonst irgendwie von den Evangelisten berichtet oder angedeutet worden wäre. Nach ihnen hat es Jesus in der Tat so gesprochen; in welchem Sinne, das wird durch die Formulierung bei Mark. 14, 58 offenbar richtig gedeutet: An die Stelle des äußerlichen Tempels in Jerusalem, der mitsamt der an ihn gebundenen jüdischen Religion dem Untergang durch Jesus geweiht ist, wird der neue geistliche Tempel der christlichen Religion treten. Das ist auch die Deutung, die in Act. 6, 14 dem Worte gegeben wird: *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς*. Daß das unter allen Umständen die „Christianisierung" eines Wortes Jesu bedeutet, ist von allen Seiten anerkannt. Was hat denn aber Jesus wirklich gesagt? Die Form des Wortes in Joh. 2, 19 zeigt keine Spur von Christianisierung und war eben deshalb für spätere christliche Anschauung schwer verdaulich. So begreift es sich denn wohl, daß es Objekt verschiedener Deutungsversuche wurde, indem man den Tempel bald auf den Leib Jesu bezog, bald auf Judentum und christliche Kirche. Liegt aber in Joh. 2, 19 die Grundform des Wortes vor, dann ist schon von da aus nachzuweisen, daß die Verwendung des Wortes bei der Synedriumsitzung wie bei der Kreuzigung geschichtlich unhaltbar ist. Denn in seiner ursprünglichen

Form enthält es das Gegenteil von einer Lästerung des Tempels und ist deshalb zu einer Anklage gegen Jesus ganz ungeeignet. Es enthält vielmehr eine hohe Wertschätzung des Tempels, den er gegen Entweihung zu schützen sucht.

Somit ist es nach jeder Seite hin untunlich, den Abschnitt 2, 13—22 aus der johanneischen Grundschrift zu entfernen; und so wird überhaupt die Hypothese, die die Festreisen zu Gunsten des Markusschemas aus dem 4. Evangelium zu beseitigen sucht, von vornherein als höchst unwahrscheinlich angesehen werden müssen.

Von hier aus wird man dann auch die dem Original angehörige chronologische Notiz v. 20 zu bewerten haben.

Das Gespräch Jesu mit Nikodemus 2, 23—3, 21.

Man ist gewohnt, mit 3, 1 einen neuen Abschnitt, die Nikodemus-Perikope, beginnen zu lassen. Dem entsprechend sieht Wellhausen in 2, 23—25 eine redaktionelle Überleitung, zu der er in 4, 1—3. 43—46 Parallelen findet. Daß Letzteres eine falsche Annahme ist, wird später bewiesen werden. Daß es mit 2, 23—25 nicht anders steht, kann sich erst aus der Untersuchung des Nikodemusabschnittes 3, 1—21 ergeben. Es wird daraus erhellen, daß das Verhältnis zwischen beiden Abschnitten eher als das Umgekehrte bezeichnet werden kann: 2, 23—25 ist keine lose Überleitung zu dem unter ganz neuen Gesichtspunkten aufgebauten Abschnitt 3, 1—21, sondern die Nikodemus-Erzählung ist ein Beispiel zu dem, was 2, 23—25 über das Verhältnis Jesu zu den Leuten im allgemeinen berichtet hatte: Viele glauben an ihn seiner Zeichen wegen; er aber vertraut sich keinem an, da er sie alle durchschaut.

Die Nikodemus-Perikope zerfällt in zwei ziemlich deutlich von einander sich abhebende Abschnitte v. 1—12 und v. 13—21: in einen Dialog zwischen Jesus und Nikodemus, wo Jesus von sich in der ersten Person redet (v. 3. 5. 7. 11. 12), und in eine dogmatische Reflexion, wo von Jesus immer nur in der dritten Person die Rede ist und die Antworten des Nikodemus überhaupt fortfallen.

In dieser zweiten Hälfte finden sich nun Gedanken, die uns bisher nur in den Zusätzen des Bearbeiters entgegen getreten sind. In v. 13 wird in einer an 1, 18 erinnernden Ausführung betont, daß Jesus der einzige sei, der in Folge seiner Präexistenz im Himmel im Stande sei, über himmlische Dinge den Menschen Auskunft zu geben. Dieselbe Vorstellung von der Präexistenz setzen v. 16 und 17 voraus; in v. 19 tritt sie mit den Worten *τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον* in einer Form auf, die unmittelbar an 1, 4 f. erinnert, zumal sich damit an beiden Stellen auch der Hinweis auf die Finsternis (*σκότος, σκοτία*) verbindet. Als Bezeichnung des Präexistenten findet sich 3, 16. 18 der Ausdruck *ὁ μονογενὴς υἱός* wie 1, 14 (18) und sonst nicht

wieder im ganzen Evangelium[1]. Dazu kommt, daß die Vorstellung des Leidens und Sterbens Jesu, wie sie in der späteren Form des Wortes vom Lamme Gottes 1, 29 und in der falschen Deutung des Wortes vom Abbrechen des Tempels 2, 21f. sich findet, in 3, 14 wiederkehrt beim Vergleich Jesu mit der von Mose in der Wüste erhöhten Schlange. Es ist das um so auffallender, als ὑψωθῆναι Jesu hier gerade so aufgefaßt wird wie in der S. 8 bereits erwähnten Mißdeutung des Wortes von Jesu Erhöhtwerden von der Erde 12, 32 durch seine Erhöhung ans Kreuz 12, 33 — eine Stelle, deren nahe Verwandtschaft mit der Mißdeutung 21, 19 ebenfalls konstatiert worden ist. Aus alledem ergibt sich bereits mit Sicherheit, daß wir von v. 13 an die Hand des Bearbeiters erkennen können.

Das erkennt man auch aus sonstigen Inkongruenzen mit dem Abschnitt v. 1—12. Von dem Aufhören des Dialogs mit v. 13 und von dem Auftreten Jesu in der dritten Person war schon die Rede. Was das zu bedeuten hat, zeigt ein Vergleich von v. 17 (*οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ*) mit 12, 47 (*οὐ γὰρ ἦλθον ἵνα κρίνω τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σώσω τὸν κόσμον*). Wichtiger ist noch folgende Überlegung: Nach v. 2 wird von Nikodemus erzählt: *οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτός*. Zur Erklärung dafür hat man auf 19, 38 hingewiesen, wo von Josef von Arimathia gesagt wird, er sei ein *μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ κεκρυμμένος* gewesen *διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων*. Allein zu solcher Furcht war zu Beginn des Auftretens Jesu, wo die Feindschaft gegen ihn ihre ersten schwachen Anfänge zeigte, noch kein Anlaß. Überdies zeigt das *οἴδαμεν* 3, 2, daß Nikodemus mit seinem Interesse für Jesus keineswegs allein stand. Auch bewies er sich später 7, 50f. den Feinden Jesu gegenüber keineswegs furchtsam. Nikodemus hat mit seinem Besuch bei Nacht nur einem bekannten Brauch in den Kreisen der Schriftgelehrten entsprochen. „Anerkannte Lehrer pflegte man auch des Nachts zu besuchen, um sich mit ihnen über Lehrsätze zu besprechen; denn bei demjenigen, welcher sich des Nachts mit frommen Forschungen beschäftigt, verweilt die Schechinah; dagegen steht dem Hause, welches um diese Zeit von solchen Diskussionen schweigt, ein trauriges Los bevor".[2] So hat es Gott selbst mit Abraham gemacht, als er ihm seine Offenbarungen bei Nacht mitteilte;[3] so haben es die Psalmensänger gehalten.[4] Nun schließt die zweite Hälfte unserer Perikope v. 18—21 mit folgender Reflexion: „Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht glaubt an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes. Das ist aber das Gericht, daß das Licht in die Welt kam, und es liebten die Menschen die Finsternis mehr als das Licht; denn ihre Werke waren böse. Jeder, der

1. In der johanneischen Literatur nur noch 1 Joh. 4, 9.

2. Wünsche, Neue Beiträge S. 505. Ebenso Delff, Neue Beiträge S. 18f.

3. Vgl. die Verwendung von Gen. 15, 17f. in Jubil. 14. 4. Esra 3, 14. Ap. Bar. 4, 4.

4) Psalm 1, 2. 92, 3. 119, 55. 62.

das Schlechte tut„ haßt das Licht und kommt nicht zu dem Licht, damit seine Werke nicht vom Lichte gestraft werden. Wer aber die Wahrheit tut, der kommt zum Licht, damit seine Werke offenbar werden, daß sie in Gott getan sind". Es ist unmöglich, anzunehmen, daß dieser Schluß der Nikodemus-Perikope außer aller Beziehung stehen sollte zu dem Manne, von dem vorher erzählt war, daß er bei Nacht zu Jesus gekommen sei, und dem Jesus gesagt hatte: „Ihr nehmt unser Zeugnis nicht an". Ist das aber der Fall, so liegt hier eine ebenso offenbare Mißdeutung der Geschichte v. 1—12 vor, wie in den bisher nachgewiesenen Mißverständnissen. Wohl wird Nikodemus von Jesus scharf angefaßt, sofern er aus seiner unfruchtbaren Schulweisheit noch nicht den Weg gefunden hat zum Gehorsam gegen die von Johannes und Jesus erhobene Bußforderung; aber als ein Mann der Finsternis erscheint er nicht. Wir sehen hier dieselbe allegorische Verwendung der Nachtszene in v. 2, die sich in 9, 5 findet, einem Satz, dessen Charakter als späterer Zusatz längst erkannt worden ist. So macht in der Tat, wie Schwartz es ausdrückt (II, S. 149ff.), das Stück v. 13—21 den Eindruck einer „Predigt", die sich an die evangelische Geschichte angesetzt hat. Daß diese Predigt später Erweiterungen erfahren habe, kann daraus nicht geschlossen werden, daß v. 14f. und 16 denselben Schluß haben, und daß in v. 18 und 19 der Gedanke vom Gericht in verschiedener Weise variiert wird. Das liegt in der Art dieses an vorliegendes Material sich anschließenden Schriftstellers, der oft genug die verschiedenartigsten Gedanken mit einander verknüpft.

So relativ einfach die Sache bei v. 13—21 liegt, so schwierig im ersten Teil der Perikope 3, 1—12. Zunächst ist klar, daß in v. 1f. die in 2, 23 gezeichnete Situation auf den speziellen Fall des Nikodemus angewendet wird. Auch dieser gehört zu den Leuten, die sich, durch Jesu Zeichen veranlaßt, ihm als einem von Gott gesandten Lehrer zugewendet haben. Nun sollte man erwarten, daß Jesus auf die Anrede des Nikodemus so reagieren würde, wie es in 2, 24f. vorbereitet war. Das ist nun auch in v. 3 offenbar der Fall, wo Jesus, ohne auf die captatio benevolentiae seines vornehmen Besuches irgendwie einzugehen, ihm entgegentritt mit der Forderung: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*. Von hier aus gesehen beruht es auf ganz falschen Voraussetzungen, wenn Schwartz (II, 119) behauptet: „Das Gespräch mit Nikodemus wird so eingeleitet, als sollte es besondere Folgen haben .... wo Nikodemus bleibt, und wie die Rede auf ihn wirkt, wird nicht gesagt." Das ist auch garnicht nötig, wenn der Bericht nur deutlich macht, wie spröde sich Jesus denen gegenüber verhalten hat, die sich an ihn heranmachten. Dieser Gesichtspunkt verschwindet natürlich mit dem Aufhören des Dialogs in v. 13. Aber der Dialog selbst läßt auch keineswegs den nach 2, 24f. zu erwartenden Gedanken irgendwie scharf hervortreten. Die Forderung der Wiedergeburt, die in v. 3 die Tendenz zu haben scheint, den Nikodemus zurückzuweisen, wird Anlaß zu einer in v. 4—8 gegebenen Aussprache über das Geheimnis dieses Vorganges. Erst in v. 9ff.

setzt der Ton ein, den man sofort hinter v. 3 erwartet hätte: die Frage des Nikodemus nach der Möglichkeit der Wiedergeburt weist Jesus schroff damit zurück, daß er als ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ das doch billigerweise wissen sollte, und schließt daran den Vorwurf, daß er mit seinen pharisäischen Parteigenossen des Täufers und Jesu Zeugnis nicht aufnehme. Ganz in die Irre über den Sinn von v. 11 geht Schwartz (III, 150), wenn er meint, das „Wir" sei ein böser Stein des Anstoßes; Jesu bediene sich nie des Pluralis majestatis und könne doch auch nicht die Jünger mit sich zusammenfassen. Mit wem soll sich Jesus hier denn anders zusammenfassen als mit dem Täufer, von dessen naher Beziehung zu ihm der folgende Abschnitt v. 22ff. berichtet? Daß das, was die beiden wissen und gesehen haben, nur das sein könne, was nach 1, 18 Jesus im Schoße des Vaters erfahren habe, kann man doch nur behaupten, wenn man das übersieht, was 1, 33f. von den prophetischen Offenbarungen und Schauungen des Täufers berichtet. Jesus beschuldigt also in 3, 11 die Pharisäer ähnlich wie Luk 7, 29f. und Par. Nach solchem Bescheid blieb dem Nikodemus nichts anderes übrig als zu verschwinden und eventuell auf seine Genossen einen bessernden Einfluß auszuüben. In der Tat erscheint Nikodemus 7, 50 in dieser Beleuchtung.

Durch den hiermit gegebenen Nachweis, daß der Einleitung in 2, 23–25 ein Bericht über Nikodemus entsprechen würde, wie er sich in 3, 1—3. 9—11 findet, treten nun auch die mancherlei Bedenken, die man gegen die ganze Ausführung 3, 3—13 erhoben hat, in neue Beleuchtung. Hier hat für mich besonders klärend gewirkt die Bemerkung von Wellhausen: „Mit 3, 9 geht ein neuer Absatz an, der von einem Kontinuator stammt. Der Einwurf des Nikodemus „wie kann das zugehen?" paßt nicht auf die vorhergehende Äußerung Jesu; denn sie besagt ja gerade, daß man nicht wisse, wie die Sache zugehe. Und noch weniger paßt zu dieser Äußerung die Replik Jesu in 3, 10ff. Da wird dem Nikodemus zum Vorwurf gemacht, daß er etwas nicht verstehe, was nach Vers 8 doch gerade unbegreiflich sein soll". Dagegen ist nichts anderes einzuwenden, als daß gerade diejenige Ausführung, die Wellhausen einem „Kontinuator" zuweist (v. 9 –11), als die natürliche Fortsetzung von v. 3 erscheint, wozwischen sich jetzt die Auseinandersetzung über das Geheimnis der Wiedergeburt einschiebt. Bei Vergleichung dieses Stückes mit den umgebenden Partieen kann es nicht verborgen bleiben, daß hier, geradeso wie in den betreffenden Partieen des ersten Kapitels, Parallelen vorliegen. Die Frage des Nikodemus in v. 9: πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι, ist nicht bloß deshalb auffallend, weil sie zu dem Vorhergehenden nicht paßt, sondern weil sie in v. 4 bereits dagewesen ist: πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν. Und bei der Versicherung Jesu v. 5: ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ist nicht bloß dadurch auffallend, daß sie keine Antwort ist auf die Frage in v. 4, sodaß Wellhausen schon die Neigung empfand, v. 5 und 6 auszuschalten und dadurch den gestörten Gedankengang wieder herzustellen, sondern auch dadurch, daß im

wesentlichen dieselbe Versicherung sich bereits in v. 3 findet: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.*

Ob hier wirklich wie in Kap. 1 Varianten desselben Berichtes vorliegen, wird sich daraus ergeben, ob sich unter dieser Voraussetzung die mannigfachen Bedenken gegen die Darstellung in v. 4—8 heben lassen. Hat sich an v. 3 ursprünglich v. 9 angeschlossen, so ergibt sich daraus, daß, falls in v. 4—8 wirklich ein Parallelbericht zu sehen ist, der Antwort des Nikodemus ein Wort Jesu vorausgegangen sein muß, das dem in v. 3 parallel war. Ein solches liegt in v. 5. (6) vor. Wird das vor v. 4 gestellt, so ergibt sich daraus zunächst die Beseitigung der Schwierigkeit, daß die Frage des Nikodemus in v. 4 erst in v. 7 ihre Antwort erhält. Aber freilich, nun entsteht die neue Schwierigkeit, daß auf das durch *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* näher bestimmte Wort von der Wiedergeburt und auf die dadurch bedingte Ausführung in v. 6 die Frage des Nikodemus in v. 4 nicht mehr paßt, wie man sich die Sache vorstellen könne, da es doch unmöglich sei, daß der Mensch in seinem Alter wieder in den Mutterleib zurückkehre. Zu jener dogmatisch erweiterten Aussage von der Wiedergeburt paßt nun aber auch nicht v. 7: *μὴ θαυμάσῃς ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν;* denn hier fehlen ganz jene dogmatischen Näherbestimmungen, und, was noch bedeutsamer ist, in v. 8 (*τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει*) wird schlechterdings nur auf die Unbegreiflichkeit der Wiedergeburt exemplifiziert. Sehr richtig bemerkt Wellhausen: „Mit dieser Betrachtungsweise will es doch nicht recht stimmen, daß der Geist durch ein sicheres Mittel, durch das Sakrament der Taufe, verliehen wird". Dazu kommt, daß, wie auch Schwartz wieder betont, in v. 8 ein Quid pro quo steckt, zuerst heißt *πνεῦμα* der Wind und dann der Geist. Würde man *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* in v. 5, den ganzen 6. Vers (vgl. 1 Kor. 15, 50) und in v. 8 *οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος* als Zusätze des Bearbeiters ansehen und beseitigen, so würde der Abschnitt v. 4—8 als Parallele zu v. 3. 9—11 klar hervortreten; aber zugleich würde auch deutlich werden, woher er stammt, und wie sich sein Unterschied von der Darstellung in der Grundschrift des Evangeliums erklärt.

An die verwunderte Frage des Nikodemus nach der Möglichkeit der Wiedergeburt schließt sich eine Ausführung, die ganz offenbar aus 4 Esra 4, 1—11 stammt. Auf den Wunsch des Salathiel (Esra), die Wege des Höchsten zu begreifen, antwortet Uriel, er wolle ihm zunächst drei Sachen vorlegen, mit denen er im irdischen Leben immer zu tun habe: pondera mihi ignis pondus, aut mensura mihi flatum venti, aut revoca mihi diem, quae praeteriit. Als dann Esra dem gegenüber seine Unfähigkeit bekennt, antwortet der Engel: wenn er ihn nach unter- und überirdischen Dingen (z. B. nach den Toren des Hades oder dem Weg zum Paradiese) gefragt hätte, so hätte er antworten können, er sei nicht in den Hades hinab-, noch in den

Himmel hinaufgestiegen; nun aber habe er ihn nur über alltägliche Dinge gefragt, und doch sei er die Antwort schuldig geblieben. Darum: tu, quae tua sunt tecum coadolescentia non potes cognoscere, et quomodo poterit vas tuum capere Altissimi viam. (v. 10f.). Und wie die Erdenbewohner nur das Irdische erkennen, so nur die Himmlischen, was in Himmelshöhen ist (v. 26). Die nahe Verwandtschaft von Joh. 3, 4ff. mit diesem Abschnitt aus 4 Esra ist unverkennbar. Einzelne der hier ausgesprochenen Gedanken finden sich ja auch sonst; vgl. Sap. 9, 16: *καὶ μόλις εἰκάζομεν τὰ ἐπὶ γῆς καὶ τὰ ἐν χερσὶν εὑρίσκομεν μετὰ πόνου, τὰ δὲ ἐν οὐρανοῖς τίς ἐξιχνίασεν.* Desgleichen Test. Jobi 38: *εἰ οὖν τὴν τοῦ σώματος πορείαν οὐ καταλαμβάνεις, πῶς τὰ ἐπουράνια καταλήψει.* Aber zwischen Joh. 3 und 4 Esra 4 besteht Verwandtschaft in einer ganzen Reihe von Gedanken: 1) der Wunsch, Gottes Geheimnisse zu begreifen v. 4; 4 Esra 4, 2; 2) der Hinweis auf die Unerklärlichkeit des Windes v. 8; 4 Esra 4, 5; 3) die himmlischen Dinge sind viel unerklärlicher als die irdischen Geheimnisse v. 12: 4 Esra 4, 10; 4) die himmlischen Dinge begreift nur der Himmelsbewohner v. 13; 4 Esra 4, 8. 21.

Aus diesem Parallelismus ersieht man, daß auch v. 12 und 13 mit v. 4—8 zusammengehören, aber zugleich, daß der ursprüngliche Gedanke durch den Bearbeiter umgewandelt worden ist. Denn aus dem Gedanken, daß dem Menschen irdische Dinge und viel mehr noch himmlische Dinge unerforschliche Geheimnisse sind, wird der andere, daß, wenn man Jesu die irdischen Dinge nicht glaube, so noch viel weniger die himmlischen. Und aus dem Satze, daß keiner in den Himmel gestiegen sei als der Himmelsbewohner, also Gott (vgl. LXX Ps. 46, 6. 67, 19. 113, 11. Matth. 6, 9) oder die Engel (vgl. Joh. 1, 52. Matth. 18, 10), wird der, daß keiner in den Himmel gestiegen sei, als der, der auch vom Himmel zur Erde herabgekommen sei, nämlich der Menschensohn, der im Himmel ist. Dieser, allen exegetischen Künsten zum Trotz festzuhaltende einfache Sinn von v. 13, aus dem nur exegetische Verlegenheit *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* gestrichen hat, steht ja natürlich einerseits im Widerspruch mit 1, 52, wo gerade der Menschensohn sich auf der Erde befindet, die Engel aber zum Himmel hinauf- und herabsteigen; andererseits ist er ja nur möglich, wenn der Schriftsteller nicht erst in v. 14ff. vollständig die geschichtliche Situation vergessen hat, in der Jesus selbst spricht. Was aber v. 12 betrifft, so liegt es ebenso auf der Hand, daß von Jesu Verkündigung doch im Grunde kein Stück die Bezeichnung *τὰ ἐπίγεια* tragen kann.

Das Resultat unserer Untersuchung ist also, daß in 2, 23 (abgesehen von den ersten 9 Worten) — 25. 3, 1—3. 9—11 die johanneische Grundschrift vorliegt, in der sich Jesus den in Jerusalem an ihn sich herandrängenden Leuten gegenüber sehr zurückhaltend zeigt und speziell dem Pharisäer Nikodemus die Forderung entgegenstellt, wiedergeboren zu werden; ihm zu bedenken gibt, daß er als Lehrer Israels wissen sollte, wie man dahin kommt,

und ihm endlich scharf der Pharisäer Unglauben gegen des Täufers und sein eigenes Zeugnis vorhält.

Diese Geschichte hat eine jüngere Variante, in der die Frage des Nikodemus nach der Möglichkeit der Wiedergeburt den Anlaß gegeben hat zu einer an 4 Esra 4 sich anlehnenden Belehrung über den Verzicht auf das Verstehen und Begreifen der himmlischen Dinge. Möglich ist es, daß dieser Variante die nachschleppende Bezeichnung des Nikodemus als *ἄρχων τῶν Ἰουδαίων* in v. 1 angehört. Daß in diesen beiden Rezensionen das *ἄνωθεν γεννηθῆναι* im Sinne von Wiedergeborenwerden gemeint ist, liegt auf der Hand. An die Stelle dieser mit dem Gedanken von Luk. 18, 16f. u. Par. verwandten Vorstellung setzt der Bearbeiter, *ἄνωθεν* im Sinne von „von oben" (3, 31) fassend, die Vorstellung einer Geburt aus dem Geist, offenbar durch Vermittelung des Tauf-Sakramentes. Dabei besteht die nachher noch weiter in Betracht zu ziehende Möglichkeit, daß das *γεννηθῇ ἄνωθεν* in v. 3, bezw. *γεννηθῆναι ἄνωθεν* v. 7 erst vom Bearbeiter statt *ἀναγεννηθῇ* bezw. *ἀναγεννηθῆναι* eingesetzt sei, zumal ja nachgewiesen ist, daß er eine entsprechende Korrektur jedenfalls in v. 5 vorgenommen hat. — Dem Gedankengang der zweiten Variante der Erzählung, die der Bearbeiter mit der ersten verbunden, hat er, in Übereinstimmung mit seinen Ausführungen im Prolog des Evangeliums, die Richtung gegeben auf Jesus, dessen himmlische Präexistenz ihn befähigt, alleiniger Offenbarer der göttlichen Geheimnisse zu sein.

Auf die bisherige Untersuchung fällt ein bedeutsames Licht von der Stelle Justin M. apol. I, 66: *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν· ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστιν.* Die Verwandtschaft dieser Stelle mit dem Nikodemusgespräch ist so groß, daß man hier geradezu ein Zitat des Johannes-Evangeliums gesehen hat. Aber die Sache liegt nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick scheint. Zunächst ist bemerkenswert, daß bei Justin statt der allgemeinen Reflexion *ἐὰν μή τις γεννηθῇ κτλ.* die direkte Forderung steht: *ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε.* Das berührt sich nun mit v. 7, wo Jesus sein an Nikodemus gerichtetes Wort so reproduziert, als ob die von Justin überlieferte Form vorausgegangen wäre, *μὴ θαυμάσῃς ὅτι εἶπόν σοι· δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν.* Das legt den Gedanken nahe, daß erst von dem Bearbeiter die Form des Wortes in v. 3 und 5 stamme, zumal da die in v. 7 und bei Justin viel besser in den Zusammenhang der Grundschrift paßt, in der es garnicht Jesu Absicht ist, sich mit dem Nikodemus in ein Gespräch über die Wiedergeburt einzulassen, sondern von ihm und seinen pharisäischen Genossen vor allem eine Wiedergeburt zu fordern. — Sodann ist offenbar, daß Justin nicht das Wort in v. 3, sondern das in v. 5 im Auge gehabt haben könnte, da dort *ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* steht, hier aber, wenigstens nach wahrscheinlicher Lesart *εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Nun unterscheidet dieses sich aber nicht bloß dadurch von Justin, daß es nicht die Form der Anrede hat, sondern statt des *ἀνα-*

γεννηθῆναι ein γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος. Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß, wenn Justin in seiner Vorlage den Gedanken vom Geborenwerden aus Wasser und Geist gelesen hätte, er ihn nicht weggelassen haben würde, da er ihm gerade für das, was er durch ein Herrnwort belegen wollte, von Wichtigkeit war. Er erzählt nämlich, wie an den für das Christentum Gewonnenen die Taufe vollzogen wird: ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστί, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀναγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται· ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται. Hieran schließt sich das Zitat, und dann folgen noch weitere Ausführungen über die Wassertaufe. Somit ist es ganz undenkbar, daß Justin aus seiner Vorlage gerade das ἐξ ὕδατος fortgenommen habe. Hat er wirklich Joh. 3, 5 vor Augen gehabt, so kann er dort von der Geburt aus Wasser nichts gelesen haben. Zu diesem Resultate ist aber bereits S. 82 unsre Untersuchung gekommen, die behauptete, das dem Einwand des Nikodemus v. 4 vorhergegangene Wort könne nur von der Wiedergeburt gehandelt haben. Dann liegt aber nicht der geringste Grund vor, daran zu zweifeln, daß statt des γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος von einem ἀναγεννηθῆναι die Rede gewesen, wie das Wort Jesu bei Justin zitiert wird. Das stimmt dann mit unsrer, bereits S. 84 ausgesprochenen Vermutung, daß der Bearbeiter hier wie in v. 3 und 7 aus der Wiedergeburt die Geistesgeburt vom Himmel her gemacht habe. Schon Bousset[1] hat den Gedanken gehabt, „daß Johannes einen ihm vorliegenden Bericht bearbeitet hat, dabei aber den Gedankenzusammenhang, indem er das ἀναγεννηθῆναι durch ein ἄνωθεν γεννηθῆναι ersetzte, gestört hat". Der Gedankenzusammenhang ist derjenige, der aus v. 4—8. 12. 13 zu erkennenden zweiten Variation der Nikodemus-Geschichte, in der, wie nachgewiesen ist, das Nikodemus-Wort v. 4 ursprünglich hinter Jesu Wort von der Wiedergeburt gestanden hat. Das spiegelt sich auch in dem Berichte des Justin, der auf das Zitat des Jesus-Wortes den Satz folgen läßt: ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστιν. Dabei ist zu beachten, daß diese Reflexion des Nikodemus ohne weiteres an das Jesus-Wort angeschlossen ist, von Justin also nicht als ein Einwurf des Unglaubens aufgefaßt worden ist. Das erklärt sich aus unserm Johannes-Evangelium nicht, wo Jesus den Nikodemus und seine pharisäischen Genossen des Widerstrebens gegen sein und des Täufers Zeugnis bezichtigt (v. 11), und den Nikodemus geradezu zu den Menschen rechnet, die die Finsternis mehr lieben als das Licht. In der zweiten Variante der Nikodemus-Geschichte dagegen beurteilt Jesus in v. 7 den Einwand des Nikodemus als ein ganz begreifliches Erstaunen, das ihm Anlaß gibt, über die Unbegreiflichkeit der göttlichen Dinge zu reden; vgl. die verwandte Situation Luk. 18, 25—27 u. Par.

---

1. Die Evangelien-Zitate Justins des Märtyrers 1891; S. 117.

Das Gewicht des Zitates bei Justin wird noch dadurch verstärkt, daß unabhängig von ihm das gleiche Herrnwort zitiert wird in homil. clem. 11, 26: *οὕτως γὰρ ἡμῖν ὥμοσεν ὁ προφήτης εἰπών· ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε . . . οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Die zwischenein geschobenen Worte *ὕδατι ζῶντι, εἰς ὄνομα πατρὸς υἱοῦ ἁγίου πνεύματος* zeigen eine ähnliche Alteration des Wortes, wie sie in Joh. 3, 5 vorgenommen worden ist. Anklänge an dieses Herrnwort scheinen auch bei Clemens Alex. Cohort. ad Gr. 9, 82, Paedag. I, 5, 12 vorzuliegen. Somit schließen sich die Untersuchungen der Nikodemus-Perikope und des Zitats bei Justin zu dem Urteil zusammen, daß Justin an jener Stelle allerdings unser Johannes-Evangelium nicht zitiert hat, wohl aber das Evangelium, aus dem die zweite Variante der Nikodemus-Geschichte stammt. Daß diese jünger ist als die erste, erkennt man bereits daraus, daß die konkrete Situation verlassen ist und aus dem scharfen Abweis des Pharisäers ein Gespräch mit ihm über das Geheimnis der Wiedergeburt geworden ist. Damit hat die Grundschrift des Evangeliums ein von unserm Johannes-Evangelium unabhängiges doppeltes geschichtliches Zeugnis erhalten, dessen Gewicht nicht geringer ist als das Zeugnis der Didache für die Grundschrift in 1, 12. 14 (vgl. S. 51).

Auch Wellhausen hat erwogen, ob nicht ein Teil der Nikodemus-Geschichte der johanneischen Grundschrift angehöre, kommt aber dann zu dem Resultat: „Das Stück ist in ihr schwer unterzubringen, und die theologischen Begriffe, Reich Gottes, Wiedergeburt, Geist, scheinen ihr fremd zu sein.“ Letzteres (wobei der Geist als nur dem Bearbeiter angehörig auszuschalten wäre) wird doch wohl nicht dadurch bewiesen, daß *ἀναγεννηθῆναι* und *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* nur einmal in der Grundschrift gebraucht wird. Ersteres aber bedeutet nichts mehr als die Konsequenz einer falschen Voraussetzung. Wenn allerdings in Kap. 1—6 Jesu „Galiläische Wirksamkeit“ beschrieben wird, dann ist schwer zu sagen, wo die Nikodemus-Geschichte untergebracht werden könnte. Führt uns aber die Grundschrift aus Peräa (Kap. 1) nach Jerusalem zum Passahfest (2, 13), so hat die Nikodemus-Perikope gerade da ihre richtige Stelle, wo sie jetzt steht, nämlich nach der Tempelreinigung.

Jesu und des Täufers gleichzeitige Wirksamkeit 3, 22—4, 3.

An den Bericht über den Aufenthalt Jesu in Jerusalem beim Passahfeste schließt sich ein solcher über seine Tätigkeit in Judäa, während der Täufer Peräa (vgl. v. 26. 10, 40) verlassen und seinen Aufenthalt in Änon bei Salem genommen hat (v. 23).

Auch hier urteilt Wellhausen, daß der Abschnitt der johanneischen Grundschrift nicht zuzuweisen sei: „Mir scheint das der Lokalität wegen aus-

geschlossen, die Grundschrift weiß nichts von einem so frühen Auftreten Jesu in Judäa, noch gleichzeitig mit dem des Täufers." Wenn er statt „Grundschrift" gesagt hätte „Markus-Evangelium", so wäre an seiner Behauptung nichts auszusetzen. Bis jetzt hat sich nicht herausgestellt, daß die Ordnung des zweiten Evangeliums auch dem vierten zu Grunde liege. Und so kann zunächst nur konstatiert werden, daß sich dieser Abschnitt eng an die Nikodemus-Perikope anschließt, die als Teil der Grundschrift bestimmt worden ist.

In 3, 22—36 tritt uns, wie z. B. auch B. Weiß bereits beobachtet hat, die gleiche Erscheinung entgegen, wie in dem Abschnitt über Nikodemus. Er zerfällt in zwei deutlich gegen einander abgegrenzte Teile, v. 22—30, die letzte Erzählung von Johannes dem Täufer, und v. 31—36 eine daran sich anschließende theologische Reflexion. Daß letztere die deutlichsten Kennzeichen des Bearbeiters an sich trägt, läßt sich leicht beobachten. Zunächst weicht auch hier der Dialog einem theologischen Monolog, in dem Johannes der Täufer von sich in der dritten Person berichtet. Sodann aber erscheint Jesus unter dem bisher allein beim Bearbeiter beobachteten Gesichtspunkte der Präexistenz; er heißt: *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος* (v. 31). Als solcher wird er dem Täufer gegenübergestellt als dem, der *ἐκ τῆς γῆς* ist und *ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ.*

Die schroffe Gegenüberstellung Jesu und des Täufers erinnert nicht bloß an die Äußerungen des Bearbeiters im Prolog v. 8: *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς*, im Unterschied von 5, 35: *ἐκεῖνο ἦν ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων*, sondern setzt sich gerade in Widerspruch mit dem, was in der vorhergehenden Erzählung und in der Nikodemus-Perikope über das Verhältnis vom Täufer zu Jesu mitgeteilt worden ist. So tief sich Johannes in den schönen Worten v. 27—30 vor Jesus beugt, so weit ist er davon entfernt, zwischen sich und ihm einen Unterschied wie zwischen Himmel und Erde anzunehmen. Im Gegenteil, er stellt sich Jesus sehr nahe, wenn er ihn den *νυμφίος* nennt und sich *ὁ φίλος τοῦ νυμφίου.* Er bezeichnet Jesus als einen *ἄνθρωπος*, der seine, die des Täufers überflügelnden Erfolge dem zu verdanken hat, was ihm *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* gegeben worden ist (v. 27). Das ist eine ganz andere Auffassung, als wenn Jesus v. 31 als *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος* bezeichnet wird. Auch einem Pilatus spricht Jesus eine himmlische Begabung zu, 19, 11: *οὐκ εἶχες ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν.* Wenn es v. 31 in Bezug auf Johannes heißt: *ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς . . . ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ*, so widerspricht das geradezu dem, was 1, 6 f. von der göttlichen Sendung des Täufers gesagt ist (*ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ . . . οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ*), und was Johannes über ihm gewordene göttliche Offenbarungen mitteilt 1, 33: *ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐκεῖνός μοι εἶπεν.*

Eine noch grellere Mißdeutung ergibt sich aus dem Vergleich folgender Stellen:

3, 11.	3, 31. 32.
ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.	ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει.

Die Worte in 3, 11 beziehen sich, wie S. 81 gezeigt worden ist, auf Jesus und den Täufer. Daß die Juden nicht bloß dem Zeugnisse Jesu, sondern auch dem des Täufers gegenüber ungläubig gewesen sind, führt Jesus 5, 31ff. aus. Der Bearbeiter faßt die erste Person des Plural 3, 11 als allein auf Jesus sich beziehend und das οἴδαμεν und ἑωράκαμεν von dem, was Jesus im Zustande seiner Präexistenz im Himmel gesehen und gehört hat[1].

Wo möglich noch stärker wird der Widerspruch zwischen Bearbeiter und Original und demgemäß die Ratlosigkeit der Erklärer, wenn unmittelbar nach der Erzählung, in der ausgeführt war, daß Jesus einen so gewaltigen Zulauf hatte, daß er als der Bräutigam bezeichnet werden konnte, der Israel als Braut heimführt, und daß der Täufer von ihm das Urteil abgibt v. 30: ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι, eben derselbe in gleichem Atem gesagt haben soll v. 32: τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει. Eine Erklärung dafür ergibt sich nur aus der Tatsache, daß der Bearbeiter hier v. 11 reproduziert: τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε, und vielleicht auch 1, 11: εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. Aber in 3, 11 handelt es sich um den Unglauben der Pharisäer (vgl. 3, 1f.), in 1, 11 um den der Familiengenossen Jesu. Beides hat der Bearbeiter aus seinem Zusammenhange genommen und ihm den Charakter einer allgemeinen Wahrheit gegeben, dadurch aber den schreienden Widerspruch zwischen v. 26: πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν, und v. 32: τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει, geschaffen. Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß sich v. 34 ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεός, wie in 3, 17 (ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον) auf die Sendung des eingeborenen Sohnes bezieht, obwohl ganz kurz vorher in v. 28 der Täufer von sich ausgesagt hatte: ἀπεσταλμένος εἰμὶ ἔμπροσθεν ἐκείνου, was sich doch wohl auf eine Sendung von Gott bezieht, wie es 1, 6 ausdrücklich gesagt war: ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης, und 1, 33: ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι. Daneben ist es beachtenswert, daß das Reden der Worte Gottes von Seiten Jesu in v. 34 zunächst darauf zurückgeführt wird, daß er von Gott entsandt ist und also nach v. 31f. von dem Zeugnis ablegt, was er im Zustande seiner Präexistenz im Himmel gesehen und gehört hat, dann aber begründet wird durch den Satz: οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα. Daraus erhellt deutlich, wie sich bei dem Bearbeiter mit seiner Präexistenz-Vorstellung das vermischt, was er im

1. Vgl. 1. Kor. 2, 9: ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν. In Erinnerung an diese Stelle bei Paulus oder an das Original der von Paulus benutzten, ungenannten Schrift, bezw. an verwandte Stellen (Jes. 64, 4) ist dem Bearbeiter aus οἴδαμεν und ἑωράκαμεν geworden: ἑώρακεν und ἤκουσεν.

Original des Evangeliums gelesen hat von dem Geiste, der auf Jesus bei seiner Taufe herabgekommen und bei ihm geblieben sei (1, 33f.)[1].

Für Johannes bleibt in diesem Zusammenhange nichts mehr übrig als der Ruhm, daß er im Unterschied von allen denen, die das Zeugnis Jesu verwarfen, es im Glauben aufgenommen hat. Auf ihn nämlich müssen sich die Worte beziehen v. 33: *ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν.* Die gewöhnliche Auslegung, wonach dieser Satz von den Gläubigen überhaupt handelt, hat den Singular nicht für sich, das Tempus *λαβών* und *ἐσφράγισεν* gegen sich. Das Unbestimmte des Ausdrucks erklärt sich daraus, daß dem Bearbeiter eine Stelle der Grundschrift im Sinne lag, nämlich 5, 31—33: *ἐὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἡ μαρτυρία μου οὐκ ἔστιν ἀληθής· ἄλλος ἐστὶν ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμοῦ, καὶ οἶδα ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ· ὑμεῖς ἀπεστάλκατε πρὸς Ἰωάννην, καὶ μεμαρτύρηκεν τῇ ἀληθείᾳ.* Nach diesem Zusammenhange besteht das Zeugnis über Jesus als den von Gott Gesandten in den Werken, die Gott ihm auszuführen gibt. Davon ist nun hier nichts zu lesen. Immerhin wäre es nicht ganz ausgeschlossen, daran zu denken, da sich ja Nikodemus 3, 2 auf dieses Zeugnis beruft. Auch die Geistesmitteilung an Jesus war ein solches Zeugnis, dessen Bedeutung gerade für den Täufer 1, 33f. hervorgehoben wird. Endlich wäre an das Zeugnis Gottes bei der Taufe zu denken, wodurch Gott Jesus als seinen Sohn proklamierte. Davon berichtet nun allerdings die Grundschrift des Evangeliums nichts, aber aus 1, 32 (*τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ*) ergibt sich, daß der Bearbeiter die synoptische oder eine ihr verwandte Taufgeschichte gekannt hat.

Daß eben an die göttliche Stimme bei der Taufe zu denken ist, wo der Gedanke in v. 33 ausgesprochen wird, daß der Täufer durch seine gläubige Aufnahme der Worte Jesu Gottes Wahrhaftigkeit bestätigt habe, erhellt aus v. 35 und 36, deren Verständnis sich überhaupt erst aus Berücksichtigung der Taufstimme ergibt. Daß die Worte *ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν* an *σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός* Mark. 1, 11 (Matth. 3, 17) anklingen, ist längst erkannt worden. Wir hätten hier also die Form der Himmelsstimme, wie sie in den beiden ersten Synoptikern überliefert ist, während in Luk. 3, 22 aller Wahrscheinlichkeit nach der älteste Text lautet: *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.* An den Zusammenhang des zweiten Psalmes, dem dieses Wort entstammt (v. 7), erinnern nun sehr bestimmt die weiteren Sätze in v. 35 und 36. Der Gedanke (*ὁ πατὴρ*) *πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ* klingt deutlich an Psalm 2, 8 an, wo es in unmittelbarem Anschluß an die Worte der lukanischen Taufstimme heißt: *αἴτησαι παρ' ἐμοῦ, καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου, καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς.* Gerade diese

1. Vgl. die zutreffenden Ausführungen von B. Weiß, in denen, wie so oft, der Tatbestand richtig herausgestellt, aber die notwendige Konsequenz nicht gezogen wird.

Wendung spielt auch bei der an die Taufe Jesu sich anschließenden Versuchung eine Rolle. Noch merkwürdiger ist die Berührung von v. 36: *ὁ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν*, mit Psalm 2, 11 f.: *δουλεύσατε τῷ κυρίῳ ἐν φόβῳ . . . δράξασθε παιδείας μή ποτε ὀργισθῇ κύριος καὶ ἀπολεῖσθε ἐξ ὁδοῦ δικαίας, ὅταν ἐκκαυθῇ ἐν τάχει ὁ θυμὸς αὐτοῦ*. Dabei ist zu beachten, daß v. 36 die einzige Stelle des Johannes-Evangeliums ist, in der der Begriff des göttlichen Zornes auftritt; ferner daß *ἀπειθεῖν* als Gegensatz zu *πιστεύειν* schon an sich auffallend und dazu bei Johannes ohne Analogie ist[1]. Beides sind Gedanken des Psalmes, der erste wörtlich genau in v. 12 ausgesprochen, der andere nicht minder deutlich, was den Sinn betrifft; denn das Vergehen derer, denen mit dem Zorn gedroht wird, ist Ungehorsam gegen Gott und seinen Christus. Auch die Vorstellung, daß der, welcher dem Sohn ungehorsam ist, das Leben nicht sehen wird, entspricht genau dem Psalmenwort: *ἀπολεῖσθε ἐξ ὁδοῦ δικαίας;* denn der gerechte Weg ist der, welcher zum Leben führt[2], wie andererseits der Psalmschluß: *μακάριοι πάντες οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτῷ*, die richtige Deutung erfährt durch *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον*.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß dem Verfasser unsrer Verse einerseits die Tradition bekannt gewesen sein muß, die, wie Markus und Matthäus, die Taufstimme im Anschluß an Jes. 42, 1 berichtet, andererseits diejenige, welche wie bei Lukas die Taufstimme nach Psalm 2, 7 hat. Es ist gewiß bemerkenswert, daß im Ebioniten-Evangelium beide Stimmen neben einander gestellt sind: *καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· σύ μοι εἶ ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα. Καὶ πάλιν· Ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.* Aber das Original des Johannes-Evangeliums hat weder das eine noch das andere. Denn wenn auch in 1, 34 (*κἀγὼ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ*) eine Anspielung an Jes. 42, 1 zu bemerken ist, so fehlt doch gerade das charakteristische *ἐκλεκτὸς* bei Markus-Matthäus, und an seine Stelle ist *ἀγαπητός* getreten.

Das dürften der Beweise genug sein, daß 3, 31—36 vom Bearbeiter an die vorhergehende Geschichte angefügt worden ist. So bemerkt denn auch Wellhausen: „Von Vers 31 an folgt auch hier eine Continuatio. Auch hier erhebt sich die Rede über den Ausgangspunkt hinweg in höhere Regionen (Christologie, inneres Gericht), ganz wie dort (in der 2. Hälfte der Nikodemus-Perikope). Niemand nimmt sein Zeugnis an (3, 32) steht in entscheidendem Widerspruch zu Alles läuft ihm zu (3, 26)". Und ebenso Schwartz (IV, 519): „Die christliche Predigt, in die jetzt alles ausläuft (3, 31—36), ist kein echter Schluß einer Erzählung." Die Probe auf die Richtigkeit unsres Nachweises wird man schließlich damit machen dürfen, daß man 4, 1 an 3, 30

1. Auch hier finden sich bei B. Weiß richtige Beobachtungen, die bis nahe an das Resultat heranführen, das mir als notwendig erscheint.

2. Vgl. Matth. 7, 13 f. und oft.

anschließt. Daß hier ein ursprünglicher Zusammenhang vorliegt, den die dogmatischen Ausführungen in 3, 31—36 völlig zerrissen haben, braucht nicht ausgeführt zu werden. Während nach dem dogmatischen Zusatz zur Nikodemus-Geschichte mit 3, 22 ein neuer Abschnitt beginnt (*μετὰ ταῦτα ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς κτλ.*), so ist die Geschichte 3, 22—30 die unmittelbare Voraussetzung für das, was in 4, 1 ff. berichtet wird. Daß sich das *ὡς οὖν ἔγνω ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι ὅτι Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ Ἰωάννης* auf 3, 22—30, nicht aber auf 3, 31—36 zurückbezieht, ist ja auch den Erklärern des Evangeliums selbstverständlich. Wie eng aber die Verbindung von 4, 1 mit 3, 22—30 ist, erkennt man erst vollständig, wenn man die Bedenken gehoben hat, die sich gegen 4, 1 richten. Wellhausen meint: „Der Anfang (von Kap. 4) ist formell ungeschickt wegen der unnötigen Wiederholung des explizierten Subjekts, und sachlich unmotiviert, weil die Feindschaft der Pharisäer in keiner Weise vorbereitet ist.“ Dieselben Einwände erhebt Schwartz (II, 119 f.) und meint dann: „Streicht man *ἔγνω ὁ κύριος ὅτι*, so wird der Temporalsatz in sich verständlich, aber zugleich ein Rest, der zum Folgenden nicht paßt. Der Übergang ist also nur durch eine ungeschickte Erweiterung eines älteren Textes bewerkstelligt, der für einen andern Zusammenhang geschrieben war.“ Aber man kann auch einen anderen Satzteil streichen, nämlich *ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι ὅτι Ἰησοῦς*, dann sind beide Einwände gegen v. 1 mit Einem Strich beseitigt. Es bleibt: *ὡς οὖν ἔγνω ὁ Ἰησοῦς ὅτι πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ Ἰωάννης . . . ἀφῆκεν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.* Diese Bemerkung versteht sich im Zusammenhang mit dem großherzigen Worte des Johannes 3, 27—30, in dem er neidlos Jesu größeren Einfluß auf das Volk anerkennt und sich in das Geschick ergibt: *ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι.* Jesus geht dem von den Johannes-Jüngern unliebsam empfundenen Nebeneinanderwirken mit dem Täufer aus dem Wege, indem er sich nach Galiläa begibt. So deutlich dieser Satz ist in unmittelbarem Anschluß an 3, 30, so unklar mußte er werden, wenn er durch die dogmatische Ausführung 3, 31—36 davon getrennt war. Und so, nachdem das in v. 25—30 liegende Motiv für Jesus, nach Galiläa zu gehen, fortgefallen war, mußte der Bearbeiter nach einem neuen suchen, und dazu mußten ihm die Pharisäer dienen, die er in der Person des Nikodemus so scharf angefaßt hatte. Tatsächlich hatten diese, wie aus 3, 11 verglichen mit Luk. 7, 30 erhellt, keinen Anlaß, sich wegen des Zurücktretens des Täufers gegen Jesus zu kehren.

So bestätigt sich also die Behauptung, daß 3, 31—36 ein dogmatischer Zusatz des Bearbeiters ist, und daß 3, 22—30 mit 4, 1—3 zusammengehört.

Fassen wir nun zunächst ins Auge, ob dieser geschichtliche Abschnitt Spuren von Eingriffen des Bearbeiters zeigt. Nachdem berichtet war, Jesus habe in Judäa gewirkt und auch der Täufer in Änon bei Salem, tritt völlig unmotiviert die Bemerkung auf v. 24: *οὔπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν Ἰωάννης.* Anlaß hierzu kann nur eine Darstellung gegeben haben,

durch die man auf die Meinung hätte kommen können, Johannes wäre damals bereits im Gefängnis gelegen. Daß der Berichterstatter, wenn er sich mit Recht als Augenzeugen zu erkennen gegeben, nicht das Bedürfnis gehabt haben würde, seinen Bericht mit anderen Traditionen zu vergleichen und ihnen gegenüber zu behaupten, liegt in der Natur der Sache. Fragt man nun, welche uns bekannte Evangelien-Überlieferung Anlaß zu dieser Zwischenbemerkung gegeben hat, so fällt Lukas aus, der als Abschluß des Berichtes vom Auftreten des Täufers 3, 1—20 sofort und noch ehe er die Taufe Jesu durch Johannes erzählt, berichtet, daß seiner öffentlichen Tätigkeit dadurch ein Ende bereitet worden sei, daß Herodes ihn um seines Freimutes willen ins Gefängnis geworfen habe. Wann das geschehen, wird nicht gesagt, und somit war von hier aus kein Anlaß zur Einfügung von Joh. 3, 24 gegeben. Anders liegt die Sache bei den ersten zwei Synoptikern. Mark. 1, 14 berichtet: *μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν*, und Matth. 4, 12, aus der Angabe der Zeit für die Übersiedelung nach Galiläa eine Angabe des Grundes machend: *ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν*. Bei solcher Sachlage konnte es schon nötig erscheinen, die Bemerkung Joh. 3, 24 hinzuzufügen, zumal da bereits durch den Einschub von 2, 1—12 die Erzählung in Kap. 3 hinter einen Aufenthalt Jesu in Galiläa zu stehen gekommen war. Hieraus ergibt sich mit vollkommener Sicherheit, daß 3, 24 dem Bearbeiter angehört. Denn im Original des Evangeliums ist vom Plane Jesu, Judäa zu verlassen und nach Galiläa zu gehen, erst in 4, 3 die Rede. Es lag also dort kein Grund vor, sich bei den Erzählungen in Kap. 3 schon mit der Überlieferung Mark. 1, 14. Matth. 4, 12 auseinander zu setzen.

Auch Wellhausen sieht in 3, 24 eine Interpolation und urteilt, daß sie von einem Glossator stamme, „der bemerkte, daß das Zusammenwirken der beiden Meister der synoptischen Überlieferung widerspricht, wonach vielmehr Jesus erst nach der Verhaftung des Täufers öffentlich auftrat.“ Ebenso Schwartz (IV, 520): „Nach den Synoptikern trat Jesus erst öffentlich auf, als Johannes in den Kerkern des galiläischen Tetrarchen Antipas verschwunden war (Mark. 1, 14. Matth. 4, 12), und der ausdrückliche Protest des vierten Evangeliums (3, 24) gegen diese Überlieferung dürfte demselben Interpolator angehören, der auch die übrige Chronologie zu verantworten hat.“ Nach dem oben Bemerkten braucht kaum noch ausgeführt zu werden, wie irreführend diese Darstellung ist. Die synoptische Überlieferung, die gegen die johanneische Darstellung protestiert, liegt in Mark. 1, 14. Matth. 4, 12. 11, 2. Wie kann sich nun Schwartz auf diese Überlieferung berufen, wo er in demselben Atem über Joh. 3, 24 das Urteil abgibt: „Daß die Erzählung der Synoptiker von der Verhaftung des Johannes ohne Weiteres vorausgesetzt wird, ist ein schwerer Verstoß gegen die Autonomie des Evangeliums und schon darum verdächtig.“ Liegt denn nicht derselbe Verstoß vor, wenn Mark. 1, 14 berichtet: *μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν*

Γαλιλαίαν, bezw. Matth. 4, 12: *ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν*? Eine Erzählung von der „Verhaftung des Johannes" liegt hier ebenso wenig vor wie in Joh. 3, 24. Die findet sich bei den ersten beiden Synoptikern erst Mark. 6, 17. Matth. 14, 3f., also in einer den Gang der Berichterstattung unterbrechenden Episode, deren geschichtlicher Wert nicht ohne Grund stark angezweifelt wird, und die jedenfalls nicht zur synoptischen Grundschrift gehört[1], wie sie denn auch bei Lukas fehlt. Wie kann man von solchen Voraussetzungen aus die johanneische Darstellung durch die synoptische ins Unrecht setzen wollen? Dazu kommt die innere Unwahrscheinlichkeit des Datums Mark. 1, 14, daß Jesus nach der Gefangennahme des Täufers durch Herodes Antipas sich gerade in das Gebiet dieses Fürsten begeben habe. Die von Schwartz mit Recht geforderte Autonomie des Schriftstellers zeigen in diesem Falle nicht die beiden ersten Synoptiker, sondern Lukas, der seine Geschichte von der öffentlichen Wirksamkeit des Täufers 3, 1—20 mit dem ausdrücklichen Bericht von dessen Gefangennahme beschließt. Lukas setzt aber auch die Geschichte von der Anfrage des Täufers bei Jesus 7, 18—23 keineswegs in die Zeit der Gefangenschaft des Täufers, sondern erweckt ganz denselben Eindruck, wie die Darstellung in Joh. 3, daß die beiden Männer zu gleicher Zeit in Wirksamkeit gewesen seien[2]. Ob sich gegen diese Darstellung geschichtliche Gründe geltend machen lassen, muß man abwarten; ich vermag keine zu erkennen.

Ebenso wie das gemeinsame Auftreten Jesu und des Täufers Anlaß zu einem auf Matthäus und Markus hinweisenden Zusatz des Bearbeiters gegeben hat, so auch die von Jesus berichtete Tätigkeit des Taufens. Auch Wellhausen und Schwartz (II, 119. IV, 518f.) betrachten es als ganz selbstverständlich, daß sich ein solcher Zusatz in 4, 2 findet: *καίτοιγε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*. Diese Bemerkung ist eine direkte Negation des vorangehenden Satzes *Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ Ἰωάννης*. Die Behauptung, daß Jesus wie Johannes getauft habe, wird dahin korrigiert, daß Jesus durch seine Jünger habe taufen lassen. Nun ist schon zweimal in dem vorhergehenden Abschnitt ausdrücklich gesagt worden, daß Jesus getauft habe, nämlich v. 22: *μετὰ ταῦτα ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν καὶ ἐκεῖ . . . ἐβάπτιζεν* und v. 26: *ῥαββεί, ὃς ἦν μετὰ σοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ᾧ σὺ μεμαρτύρηκας, ἴδε οὗτος βαπτίζει*. Wie kann man annehmen, daß demselben Schriftsteller, der dreimal ausgesprochen hat, daß Jesus getauft habe, nach dem dritten Male eingefallen sei, nicht er, sondern seine Jünger hätten getauft?

Was hat den Bearbeiter zu seiner Korrektur veranlaßt? Über Jesus hatte noch 1, 33 der Täufer die göttliche Botschaft erhalten: *ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν*

1. Vgl. Wellhausen, Das Evangelium Marci S. 49.
2. Vgl. Streitfragen der Geschichte Jesu S. 42f.

πνεύματι ἁγίῳ. Nun erhellt aber aus einer der oft genannten Umdeutungen von Worten Jesu durch den Bearbeiter, aus 7, 39[1], daß es die Ansicht von diesem ist, der Geist werde sich erst nach Jesu Verklärung einstellen. Dann erst kann es sich also um Taufen mit heiligem Geiste handeln. Da der Bearbeiter nun nicht annehmen mochte, Jesus habe zu seinen Lebzeiten nur die gewöhnliche Wassertaufe angewandt, so half er sich dem Original gegenüber, das von Taufen Jesu bei seinem Auftreten in Judäa redet, dadurch aus der Not, daß er annahm, das damals applizierte Taufen habe nicht Jesus selbst vollzogen, sondern durch seine Jünger ausführen lassen. Daß er aber auf den Gedanken gekommen ist, erst nach Jesu Verklärung sei Geist da gewesen, ergab sich ihm wohl einerseits aus den Verheißungen vom Kommen des Parakleten in den Abschiedsreden Kap. 13—16, andererseits aus Worten von der Sendung des Geistes wie Luk. 24, 38. Act. 1, 8 usw.

Außerdem wird die ganz anders geartete Darstellung der Synoptiker dem Bearbeiter Anlaß zu dem Zusatz 4, 2 gegeben haben. So Wellhausen: „Der Vers 2 ist eine Korrektur von 3, 22ff. nach der synoptischen Tradition." Schwartz vertritt dieselbe Ansicht und macht sie zum Ausgangspunkt einer Überlegung, die bei seiner Kritiklosigkeit gegen das, was er synoptische Überlieferung nennt, zu völlig haltlosen Resultaten führt: „Die Behauptung, daß Jesus selbst getauft habe, ist eine so kühne Negation der Überlieferung, daß die Überarbeitung versucht hat, sie hinauszukorrigieren: beides spricht vornehmlich dafür, daß hier ein Rest des ursprünglichen Evangeliums vorliegt, das die Tradition mit dichterischer Freiheit umgestaltete. An Stelle der schüchternen Versuche der Synoptiker, die Zwölf, das Vorsteherkollegium der Urgemeinde, in die Zeit Jesu zurückzuprojizieren, ist hier mit radikaler Vergewaltigung der Überlieferung die Erfindung getreten, daß Jesus selbst bei Lebzeiten die christliche Gemeinde gestiftet hat: nur das kann der Sinn der von ihm selbst vollzogenen Taufe sein." Was die angebliche Vergewaltigung der synoptischen Überlieferung betrifft, so ist zunächst offenbar, daß keines der synoptischen Evangelien einen Bericht von der Einsetzung der christlichen Taufe nach Jesu Auferstehung hat. Der Missionsbefehl Matth. 28, 19: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς . . . διδάσκοντες αὐτούς κτλ., setzt ebenso wenig voraus, daß die Jünger bisher nicht getauft, als daß sie bisher nicht gelehrt haben. Die Verheißung im unechten Markusschluß 16, 16: ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, setzt wie die Matthäusstelle das Taufen als etwas Bekanntes voraus, das ebenso wenig eine Neuigkeit bedeutet als das πιστεύειν. Das Lukas-Evangelium erwähnt in den letzten Reden Jesu das Taufen überhaupt nicht, ebenso wenig das Abschiedswort Jesu Act. 1. Wenn aber Petrus seine Pfingstpredigt Act. 2, 38 beschließt: μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, so wird damit die Taufe als etwas Selbst-

1. Vgl. vorläufig Wendt S. 63f.

verständliches eingeführt und zugleich an die Johannistaufe Luk. 3, 3 angeknüpft. Was will man nun aus diesen Daten herauslesen von einer Überlieferung, die in Joh. 3 eine kühne Negation gefunden? Nur das kann man sagen, daß die Synoptiker nicht ausdrücklich davon berichten, daß Jesus nicht bloß die Predigt, sondern auch die Taufe des Johannes aufgenommen habe. Und insofern ist allerdings der Bericht vom Taufen Jesu ein neuer Beweis von der absoluten Selbständigkeit der johanneischen Grundschrift gegenüber den Synoptikern, die dem Bearbeiter wohl zu seinem ausgleichenden Zusatz 4, 2 Anlaß geben konnte. Immerhin ist es zu beachten, daß er doch nicht gewagt hat, dies Taufen Jesu überhaupt zu beseitigen, sondern dessen Ausführung nur den Jüngern übertragen hat. Schwartzens Konsequenz, daß der Erfinder der Geschichte vom Taufen Jesu zugleich die Überlieferung vom Getauftwerden Jesu durch Johannes gestrichen habe, ist bereits S. 33f. als unhaltbar erwiesen. Aber beachtenswert ist doch noch, wie Schwartz seine eigene Ansicht kritisiert, nämlich indem er dem Verfasser des Evangeliums Schuld gibt, daß er seine Sache nicht besser gemacht habe: „Im jetzigen Evangelium werden der taufende Jesus und der taufende Johannes als Konkurrenten dargestellt, und man sollte erwarten, daß ein Poet, der davor nicht zurückschreckte, Jesus die Taufe seiner Gemeinde zu vindizieren, diese Konkurrenz mit kräftigen Strichen zeichnen würde: aber die Erwartung täuscht, wie gewöhnlich im 4. Evangelium, und die Erzählung stolpert unklar und verworren voran, um bald im Sande zu verrinnen.“ Wäre es wirklich die Absicht des Schriftstellers gewesen, Jesus als Stifter der durch die Geistestaufe zu Wege kommenden neutestamentlichen Gemeinde darzustellen und so ihn über Johannes zu erheben, so läge das in der Linie des von Schwartz als Zusatz beurteilten Abschnittes 3, 31—36. Dem tritt gerade das Original entgegen, indem es die beiden in v. 26—30 ebenso dicht nebeneinander stellt wie in v. 11. Wo die spätere und wo die frühere Darstellung zu suchen ist, bedarf nach den oben gegebenen Ausführungen keines weiteren Beweises. Bei Erkenntnis des Planes der Darstellung des Verfassers und des Anschlusses von 4, 1 an 3, 30 wird man nur sagen können, daß er das Bild der beiden „Konkurrenten“ mit meisterlicher Lebendigkeit und Zartheit geschildert hat.

Immerhin gibt der Abschnitt 3, 25—30 noch Anlaß zu allerlei Bemerkungen. Aufs äußerste befremdend hat es Wellhausen gefunden, daß v. 25 berichtet wird, es habe sich eine Streitfrage ergeben von Seiten der Johannes-Jünger *μετὰ Ἰουδαίου*. Die daneben stehende, wesentlich schwächer bezeugte Lesart *Ἰουδαίων* (auch syrsin ist dagegen) ist nur ein Versuch, die Schwierigkeit zu heben, wie die mancherlei Konjekturen von der Streichung von *μετὰ Ἰουδαίου* an bis zur Ersetzung von *Ἰουδαίου* durch *Ἰησοῦ* ohne oder mit vorgesetztem *τοῦ* bezw. *τῶν*. Schwierig ist *Ἰουδαίου* nur, wenn es im Sinne von „Jude“ und nicht von „Judäer“ aufgefaßt wird. Diese ganze Frage ist bereits von mir in aller Kürze behandelt worden in meiner Schrift „Jesus und die Heidenmission“ S. 100ff., und ich verweise darauf zur vorläufigen

Orientierung. Jetzt genügt der Hinweis darauf, daß es an gewissen Stellen des Evangeliums ganz unmöglich ist, Ἰουδαῖος anders als: Bewohner von Judäa, zu verstehen. Ich nenne nur zwei Beispiele. Wenn es 7, 1 heißt: *μετὰ ταῦτα περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ· οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι*, so ist es unmöglich, unter Ἰουδαῖοι die Juden im allgemeinen zu verstehen. Nicht bloß der Nachbarschaft von Ἰουδαία wegen. Diejenigen, die Jesus zu töten versuchten, können nicht die Juden überhaupt sein, denn in Galiläa weiß sich Jesus sicher, sondern nur die Bewohner von Judäa. Ganz derselbe Schluß ergibt sich aus 11, 7f. Dort sagt Jesus, der sich in Peräa befindet (10, 40), zu seinen Jüngern: *ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν*, und diese antworten: *ῥαββεί, νῦν ἐζήτουν σε λιθάσαι οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ*. Auch hier sind unter Ἰουδαῖοι nur die Bewohner von Judäa zu verstehen, denn unter den Juden in Peräa ist Jesus ja vollkommen sicher. Ganz ebenso ist die Situation in 3, 25. In 3, 22 heißt es von Jesus: *ἦλθεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν, καὶ ἐκεῖ διέτριβεν*, und 4, 3: *ἀφῆκεν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν*. Und als Fortsetzung dieses Berichtes erzählt dann 4, 45: *ὡς οὖν ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι, πάντα ἑωρακότες ἃ ἐποίησεν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ ἑορτῇ· καὶ αὐτοὶ γὰρ ἦλθον εἰς τὴν ἑορτήν*. Wenn in diesem Zusammenhange von einem Ἰουδαῖος die Rede ist, so kann dabei nur an einen Bewohner der Landschaft gedacht werden, in der Jesus mit so außerordentlichem Erfolge wirksam gewesen war.[1] Und wenn die Johannes-Jünger von ihrer Disputation mit dem Judäer zu Johannes gekommen sind mit der Botschaft: *ῥαββεί, ὃς ἦν μετὰ σοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ᾧ σὺ μεμαρτύρηκας, ἴδε οὗτος βαπτίζει καὶ πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν*, so ergibt sich daraus, daß eben der Judäer mit ihnen über Jesu großen Erfolg gesprochen hat. Diese Bedeutung von Ἰουδαῖος wird noch sicherer, wenn man den Ort der Wirksamkeit des Täufers *Αἰνὼν ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ* (v. 23) nicht in Judäa sucht, sondern mit Eusebius und Hieronymus acht römische Meilen südlich von Skythopolis setzt. Schwartz, der in der geographischen Angabe wieder krasse Unwissenheit des Evangelisten konstatieren zu können glaubt, meint, man müsse nach 3, 23 annehmen, daß Jesus und der Täufer nicht weit von einander entfernt gewesen wären. Schon B. Weiß hat konstatiert, daß das ein ganz falscher Schluß sei; von dem Namen Ἰουδαῖος ganz abgesehen, lag es ja doch überhaupt gar nicht im Interesse der beiden Volksmänner, möglichst nah bei einander zu wirken, und daß Jesus nach 4, 3 sich aus Judäa fortbegab, um Johannes Platz zu machen, setzt doch nicht voraus, daß dieser in Judäa gewesen sei: Jesus sucht seine Heimat auf, wo er nach 1, 11, verglichen mit 4, 45, bisher noch keinen Erfolg gehabt hatte, wo also für ihn noch Raum war, den er ausnutzen konnte, ohne dem im Süden aufgetretenen Johannes Konkurrenz zu machen. Daß von dem Judäer später weiter nicht

1. Vgl. die treffenden Ausführungen von B. Weiß.

die Rede ist, und daß der Inhalt der Disputation, die Anlaß zur Botschaft an den Täufer war, nicht weiter erwähnt wird, kann man nur auffallend finden, wenn man, wie Schwartz, der Ansicht ist, daß das Gespräch der Johannes-Jünger mit ihrem Meister 3, 26—30 ein Zusatz des Bearbeiters sei, der die echte Fortsetzung von v. 25: eine Disputation Jesu oder seiner Jünger mit einem Juden über Reinigung, verdrängt habe. Zu dem Ende muß natürlich in v. 25 noch Ἰησοῦ an die Stelle von Ἰωάννου bezw. ἐκ τῶν μαθητῶν Ἰωάννου (so Wellhausen) gesetzt werden.

Aber was kann denn zu der Annahme führen, das Gespräch v. 26—30 sei Produkt des Bearbeiters? Wellhausen wie Schwartz behaupten, das Wort vom Bräutigam und Freunde des Bräutigams beruhe auf Mark. 2, 19f. Es ist das eine Behauptung, der es an jedem triftigen Beweise fehlt. Das Bild vom Bräutigam allein kann doch die Behauptung einer Abhängigkeit der einen Stelle von der anderen nicht tragen. Israel, bezw. Jerusalem, als Braut des Lammes, des Messias, ist ja eine weit verbreitete auf jüdische Vorstellungen zurückgehende Anschauung vgl. Apoc. 19, 7ff. 21, 2. 9. Angesichts dieser Bilder von der Braut des Lammes ist es nicht zu verwundern, daß der Täufer, der 1, 36 Jesum als ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ bezeichnete, jetzt von ihm als vom νυμφίος redet. Andererseits ist das von Jesus auf sich angewandte 61. Kapitel des Jesaia (vgl. Luk. 4, 18f.) der Zusammenhang, dem Jesus seine Selbstbezeichnung als eines fröhlichen Bräutigams (Matth. 9, 15. Mark. 2, 19f. Luk. 5, 34f.) entnommen zu haben scheint; vgl. v. 10: ἀγαλλιάσθω ἡ ψυχή μου ἐπὶ τῷ κυρίῳ· ἐνέδυσεν γάρ με ἱμάτιον σωτηρίου καὶ χιτῶνα εὐφροσύνης, περιέθηκέν μοι ὡς νυμφίῳ μίτραν, καὶ ὡς νύμφην κατεκόσμησέν με κόσμῳ. Von hier aus gesehen liegen die beiden Stellen, wo Jesus bei Johannes und bei den Synoptikern als Bräutigam erscheint, so weit von einander, daß der Gedanke garnicht kommen kann, daß die eine von der anderen abhängig sei. Die synoptische wächst, wie man das bei Lukas am besten erkennen kann[1], aus der Situation heraus, wo Jesus im Hause des Zöllners mit seinen Jüngern ißt und trinkt; ihnen stellen die Pharisäer die fastenden Johannes-Jünger gegenüber. Jesus stellt sich aber garnicht, wie man das oft gemeint hat, dem Täufer entgegen als den, dessen Jünger nicht fasten dürfen; das Fasten verbietet er ihnen nicht überhaupt (vgl. Matth. 6, 16), sondern er hält es nur für töricht, von den Leuten jetzt, wo er in ihrer Mitte ist, das Fasten zu fordern. Wann er von ihnen fortgezogen ist, dann mögen sie fasten. Also eine Erörterung über sein Verhältnis zum Täufer liegt hier überhaupt nicht vor. Bei Johannes dagegen redet der Täufer geradezu von seinem Freundesverhältnis zu Jesus, freilich ohne irgendwie eine Differenz hervorzuholen. Das Gegenstück dazu bei den Synoptikern könnte man eher in Matth. 11, 7ff. Luk. 7, 24ff. sehen. Wenn nun Schwartz, „obgleich die Streitfrage Mark. 2, 18 nicht die Taufe, sondern das Fasten betrifft, und nicht vor

1. Vgl. meine Ausführung in: Jesus und die Heidenmission.

Johannes, sondern vor Jesus gebracht wird, doch schließt, „daß die dortige Rede Jesu über die Johannes-Jünger zu einem Gespräch des Johannes mit seinen Jüngern über Jesus umgebildet ist", so hört bei solchen phantastischen Schlüssen für mich die Möglichkeit des Folgens überhaupt auf. Auf diese Weise ist an den Abschnitt v. 26—30 nicht heranzukommen, und noch weniger, wenn man konstatieren will, daß zwischen der ärgerlichen Rede der Johannes-Jünger v. 26: *πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν*, und v. 32 ein Widerspruch nicht besteht.

Eher könnte man daran Anstoß nehmen, daß in v. 26 und v. 28 des Zeugnisses über Jesus Erwähnung geschieht, durch das eigentlich ausgeschlossen wird, daß die Johannes-Jünger sich über die Konkurrenz ärgern, die Jesus ihrem Meister macht. Allein in Bezug hierauf hat Wellhausen bereits bemerkt: „man gerät auf die Vermutung, daß Vers 26 durch den doppelten Relativsatz erweitert und Vers 28 ganz zugesetzt sei". Diese Vermutung wird dadurch bestätigt, daß v. 28 zurückweist auf 1, 20. 23, also auf Stellen, die nachgewiesenermaßen nicht der Grundschrift angehören. So wird 3, 22ff. keine Fortsetzung des Kap. 1 Berichteten sein, „sondern eine neue *μαρτυρία* des Täufers auf anderem Boden". Irgend ein Grund, den Abschnitt 3, 22—30 der Grundschrift abzusprechen, ist also nicht vorhanden.

Jesu Aufenthalt in Samaria und Ankunft in Galiläa 4, 4—45.

Zwischen den Bericht von Jesu Abreise nach Galiläa 4, 3 und den von seiner Ankunft daselbst 4, 45 schiebt sich eine Erzählung ein von Jesu Wirksamkeit auf samaritischem Boden. Ob sie von dem Bearbeiter eingefügt worden ist oder schon der Grundschrift angehört hat, kann sich nur auf Grund einer vorsichtigen Untersuchung ihres Inhalts sowie des Rahmens, in dem sie steht, ergeben.

Wellhausen hält es für sehr wahrscheinlich, daß die Samariterperikope der Grundschrift angehöre; sie sei aber von ihrer ursprünglichen Stelle hinter 7, 1ff. verschoben worden. Ursprünglich habe Jesus die Samariter nicht auf einer Reise von Judäa nach Galiläa besucht, sondern in Übereinstimmung mit Luk. 9, 52 umgekehrt von Galiläa nach Judäa; so gälten denn auch Jerusalem und Judäa nicht bloß als Jesu Wirkungsstätte, sondern als seine Heimat wie in 4, 43—45. Diese Behauptungen sind grundlos. Es ist nachgewiesen worden, daß keineswegs das ganze Stück v. 1—3 Redaktionsarbeit ist, daß speziell die Ortsangaben in v. 3 der Grundschrift angehören, die mithin nicht von einer Reise von Galiläa durch Samarien nach Judäa geredet hat. Daß hier kein Versuch gesehen werden kann, Judäa zu Jesu Heimat zu machen, wird sich vollends herausstellen, wenn nachher nachgewiesen werden wird, daß sich v. 44 (*αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ*

πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει) nicht auf Judäa, sondern auf Galiläa bezieht, wohin auch 1, 11 weist.

Auch Schwartz (IV, 504) hält den Kern der Samaritergeschichte für einen Bestandteil der Grundschrift. Da aber seiner Meinung nach alle Festreisen, die vor Kap. 7 fallen, erst vom Bearbeiter dem Original aufgedrängt seien, so habe die Perikope ihren Platz verloren; wo sie im ursprünglichen Evangelium gestanden, und was sie dort bedeutet habe, sei um so schwerer zu sagen, als sie auch in ihrem eigentlichen Bestande nicht unversehrt geblieben sei. — So wenig sich aus v. 1—3 schließen läßt, daß die Perikope früher eine andere Stellung im johanneischen Grundtexte gehabt habe, ebenso wenig läßt sich daraus schließen, daß sie ihm angehört habe.

In der Kritik des Inhalts der Samaritergeschichte stimme ich mit Schwartz und Wellhausen darin überein, daß der zwischen Jesu Bitte v. 7: δός μοι πεῖν, und die Antwort der Samariterin v. 9: πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὢν παρ' ἐμοῦ πεῖν αἰτεῖς γυναικὸς Σαμαρίτιδος οὔσης, sich einschiebende v. 8: οἱ γὰρ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπεληλύθεισαν εἰς τὴν πόλιν, ἵνα τροφὰς ἀγοράσωσιν, eine nachgetragene Angabe ist, um zu erklären, daß die Jünger bei dem Gespräche nicht zugegen gewesen sind. Wenn Blaß im Anschluß an die Syrer v. 8 vor ὥρα ἦν ὡς ἕκτη in v. 6 gestellt hat, so beweist er damit nur, wie berechtigt der Anstoß an v. 8 ist, erklärt aber nicht, wie es zu der angeblichen Verstellung von v. 8 gekommen ist.

Ist v. 8 erst später zugesetzt worden, dann auch v. 27: καὶ ἐπὶ τούτῳ ἦλθαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ ἐθαύμαζον ὅτι μετὰ γυναικὸς ἐλάλει· οὐδεὶς μέντοι εἶπεν· τί ζητεῖς ἢ τί λαλεῖς μετ' αὐτῆς. Auch dieser Satz zerteilt eine eng zusammengehörige Darstellung. Das Weib hat v. 25 im Blick auf das, was ihr Jesus von der rechten Gottesverehrung gesagt hat, darauf hingewiesen, daß der Messias ihnen alles mitteilen werde, und läßt dann v. 28f. den Krug am Brunnen, um schneller in die Stadt gelangen zu können, und ruft den Leuten zu: δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον ὃς εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα· μήτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός. Diese Korrespondenz zwischen v. 28f. und v. 25f. wird vollständig gestört durch die dazwischentretende Bemerkung über die Rückkehr der Jünger. Schwartz meint freilich, v. 25f. sei eine sekundäre Einlage; denn wenn Jesus dem Weibe gesagt hätte, er sei der Messias, so könne sie nicht v. 28f. unter die Leute getreten sein mit der Vermutung, Jesus möchte der Messias sein. Das ist doch wohl nicht ganz durchschlagend. Wie konnte denn die bloße Tatsache, daß Jesus dem Weib alles gesagt, was sie getan habe, die sie v. 19 zu dem Schluß geführt hatte: θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ, in ihr die Vorstellung erwecken, Jesus könnte vielleicht der Messias sein? Der Grund für solche Vermutung liegt in dem, was das Weib v. 25 von dem erwarteten Messias sagt. So ist also v. 25 zum Verständnis von v. 29 absolut notwendig. Wenn nun aber der Relativsatz in v. 29: ὃς εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα, in offenbarer Korrespondenz steht zu v. 25: (Μεσσίας) ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα, so kann allerdings das ἃ ἐποίησα nur

ein Zusatz sein, dessen Verfasser bei den Worten ὃς εἶπέν μοι πάντα an Jesu Mitteilungen in v. 17f. gedacht hat, wo es sich doch nur um des Weibes eheliche Verhältnisse handelt, nicht aber um alles, was sie getan hat. Dagegen hat Schwartz seine Empfindung darin nicht getäuscht, daß v. 26 (λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι) Zusatz des Bearbeiters ist. Denn wenn Jesus hier einen Gedanken aussprach, der die Überlegung des Weibes zum Abschluß brachte, so ist nicht anzunehmen, daß sie vor ihre Landsleute hingetreten sei mit der Frage: μήτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός. Übrigens hat schon Wendt S. 119 erkannt, daß das Gespräch mit v. 25 seinen Schluß erreicht habe und v. 26 nur späterer Zusatz sei.

Ebenso deutlich wie in v. 8 und 27 treten die Jünger in v. 31ff. als ein den Fortgang der ursprünglichen Erzählung hemmendes Moment ein. In v. 30 — ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν — wird zuerst berichtet, wie sich die Stadtbewohner auf des Weibes Bericht hin auf den Weg zu Jesu gemacht hätten. Aber anstatt daß nun sofort berichtet würde, was sie bei ihm getan, beschreibt in v. 30b der Schriftsteller das Herankommen der Sychariten (ἤρχοντο), um Zeit zu gewinnen zu einer Rede Jesu an seine Jünger, die sich an ihre Forderung: ῥαββεί, φάγε, anknüpft, also an das Motiv, das bereits deutlich in v. 8 vorbereitet worden war. Die Richtigkeit dieses Urteils wird deutlich, wenn man beachtet, wie nach der Rede Jesu an die Jünger v. 32—38 der fallengelassene Faden der Erzählung vom samaritischen Weibe wieder aufgenommen wird: „aus jener Stadt aber glaubten viele von den Samaritern an ihn um des Wortes des Weibes willen, das bezeugte, er hat mir alles gesagt, was ich getan habe". Wenn wir diese Worte über v. 31—38 hinweg an v. 30 anschließen, so ist zunächst auffallend, daß sie nicht vor v. 30 stehen[1]. Sodann aber macht das Urteil überhaupt Bedenken. Wie kann von dem Glauben der Samariter die Rede sein, wo das Weib selbst nur mit der Frage vor sie getreten ist v. 29: μήτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός. Diese zweifelnde Frage war doch nur geeignet, in ihnen eine gewisse Neugier, nicht aber den Glauben zu wecken. Davon garnicht zu reden, daß das ἃ ἐποίησα jedenfalls vom Bearbeiter stammt. Ist aber v. 39 Zusatz des Bearbeiters, so zieht er mit Notwendigkeit v. 41f. nach, da sie sich auf ihn zurückbeziehen. In der Tat beweisen sie sich als Zusatz zum Original sehr deutlich dadurch, daß die Samariter nach zweitägigem Aufenthalte Jesu in Sychar eine volle Erkenntnis seiner Sendung als Heiland der Welt zeigen und einen wirklichen, durch persönliche Erfahrung begründeten Glauben, wie ihn der Evangelist 20, 30f. als Zweck seiner schriftlichen Aufzeichnungen ausspricht: „wir glauben nicht mehr deiner Rede wegen; denn wir selbst haben gehört und wissen, daß dieser ist wahrhaftig der Heiland der Welt". Daß sich hier dieselbe Hand zeigt, die 3, 17 geschrieben, liegt vor Augen. Bei dieser Sachlage ergibt sich nun aber auch, daß v. 40a: ὡς

1. Cramer streicht deshalb v. 39.

οὖν ἦλθον πρὸς αὐτὸν οἱ Σαμαρῖται, nur Wiederaufnahme von v. 30 ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν sein kann. Dabei wird nun nicht bloß deutlich, daß, wie bereits oben bemerkt, das Imperfekt ἤρχοντο auf die Rechnung des Bearbeiters kommt, sondern der ganze Satz ἤρχοντο πρὸς αὐτόν, und daß, da dieser mit ὡς οὖν ἦλθον πρὸς αὐτὸν οἱ Σαμαρῖται v. 40 wieder aufgenommen wird, im Original sich v. 40 an v. 30 so angeschlossen hat: ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἠρώτων αὐτὸν μεῖναι παρ' αὐτοῖς. καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ δύο ἡμέρας. Damit schließt dann die Perikope ähnlich ab wie die Act. 10: τότε ἠρώτησαν αὐτὸν ἐπιμεῖναι ἡμέρας τινάς. Daß der Bearbeiter das Bedürfnis hatte, auch etwas vom Erfolg dieses zweitägigen Aufenthaltes Jesu berichten zu können, begreift sich leicht. Über die Herkunft von v. 43, der sich in der vorliegenden Form jedenfalls nicht an v. 40, sondern an v. 42 anschließt, kann erst später ein begründetes Urteil abgegeben werden.

Auch Schwartz und Wellhausen halten alle Stellen, in denen die Jünger vorkommen, für unecht, sowie das Stück v. 39—42 für überarbeitet. Meine Äußerungen über diese Verse werden durchweg bestätigt durch die Bemerkungen von Schwartz: „4, 39 schließt mit 4, 30 nicht zusammen; die Erzählung springt zurück und erreicht erst 4, 40 den Anschluß. Es geht nicht an, etwa 4, 39 zu streichen; denn 4, 41 weist darauf zurück. Nun ist allerdings das ganze Stück 4, 39—42 ein schlechter und junger Flicken; 4, 39 wiederholt 4, 29, und von 4, 42 war schon die Rede: aber 4, 30 muß stehen bleiben, schon wegen der Aufforderung der Samariterin 4, 29 δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον." Aber nun gehen Schwartz und Wellhausen gemeinsam auf ganz ungangbare Wege. Sie erwarten, daß sich hinter v. 30 zwischen den Samaritern und Jesus ein Gespräch entspinne, sonst stehe ihr Auszug aus der Stadt in der Luft; es komme aber nicht dazu, und „die magere Interpolation 4, 39—42" sei kein Ersatz dafür. So liege denn hier eine starke Umgestaltung des ursprünglichen Textes vor. Diese ganze Voraussetzung ist unbegründet. Die Einladung der Sychariten an Jesus, bei ihnen zu bleiben, schließt den Bericht von ihrem Kommen zu Jesus vollkommen genügend ab. Läge die Sache so, daß der Bearbeiter aus einem Gespräch Jesu mit den Samaritern ein solches mit seinen Jüngern gemacht hätte, so wäre es doch völlig rätselhaft, wie er dazu gekommen wäre, v. 30 stehen zu lassen, anstatt von v. 39 an über die Wirkung der Botschaft des Weibes bei den Sychariten und deren Kommen zu Jesus zu berichten.

Es wäre nun nur möglich, daß der Inhalt der Worte Jesu v. 32—38 anzeigte, daß sie nicht an Jesu Jünger, sondern an die Sychariten gerichtet gewesen wären. In dieser Beziehung erweckt es kein besonderes Vertrauen zu der Richtigkeit seiner Hypothese, wenn Wellhausen bemerkt: „Nur die Verse 37. 38 sind allerdings an die Jünger gerichtet und also nachgetragen; sie reimen sich auch nicht mit den beiden vorhergehenden". Es wird nötig sein, den Abschnitt v. 31—38, der sich bis jetzt als ein Fremdkörper in der Samariterperikope gezeigt hat, für sich zu untersuchen, um zu erkennen, was

von ihm zu halten ist, und ob er Anlaß zu der Vermutung gibt, daß er eine Rede Jesu an die Samariter gewesen sei, die mit Speisen zu ihm gekommen waren.

Die Auseinandersetzung Jesu mit den Jüngern[1] zerfällt in zwei Teile v. 31—34 und 35—38. Wenn Schwartz meint, im ersten sei der Anschluß an die Situation gewahrt, und der Text biete an und für sich keinen Anstoß, so ist das etwas optimistisch geurteilt. Die Aufforderung der Jünger v. 31: *ῥαββεί, φάγε*, ist freilich durch v. 8 vorbereitet; aber die Antwort Jesu v. 32: *ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φαγεῖν ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*, ergibt sich nicht aus der Situation. Die Jünger verstehen Jesus in v. 33 mit Recht dahin, daß er es ablehnt, Speise zu sich zu nehmen, und Jesus bezeichnet v. 34 seine Arbeit in der Vollendung des Werkes Gottes als seine Speise. Aber die Situation zeigt uns Jesus ja garnicht in der Tätigkeit, sondern im Ausruhen. Wenn Mark. 3, 20f. das Volk Jesum und seine Jünger so belagert, daß sie keinen Augenblick finden, um zu essen, so ist es begreiflich, daß die Jünger die Volksmasse zurückhalten[2]. In den ähnlichen Situationen Mark. 6, 31. 7, 24. 27[3] sorgt Jesus dafür, daß es seinen Jüngern nicht an der nötigen Nahrung fehlt. Wäre die Stelle 3, 20f. nicht defekt, so würde man dort vielleicht gelesen haben, daß Jesus die Bemühungen, ihm Ruhe vor dem Volke zu verschaffen, zurückgewiesen hätte mit der Bemerkung, er bedürfe der Ruhe und Nahrung nicht, da ihm beides die Arbeit in seines Vaters Werk ersetze. Aber in unsrer Situation, wo Jesus bereits v. 7 das Weib um einen Trunk Wassers gebeten, wo die Jünger in der Stadt gewesen waren und Speise mitgebracht hatten, wo er selbst durch keine Arbeit aufgehalten war, zu essen, ist es doch unbegreiflich, wie er die Speise mit jener Motivierung ablehnen konnte. Die Lage, in die v. 31—34 hineinpassen würde, könnte etwa so charakterisiert werden: Die Jünger kommen mit Speise zu Jesus, als er sich in voller Tätigkeit an dem zu ihm herandrängenden Volke befindet; da wehrt er das Essen ab. Stände die Hypothese von Schwartz und Wellhausen auf etwas festeren Füßen, so würde man sagen können: angesichts der Samariter, die nach ihrer Meinung mit Speise zu Jesus herauskommen, würde sich seine Antwort in v. 32 und 34 besser verstehen als in der jetzigen Situation. Zu jener Hypothese paßt aber, von allem anderen abgesehen, v. 33 nicht: *ἔλεγον οὖν οἱ μαθηταὶ πρὸς ἀλλήλους· μή τις ἤνεγκεν αὐτῷ φαγεῖν*. Es genügt auch nicht, an die Stelle der Jünger die Samariter zu setzen. Denn die Frage v. 33 setzt voraus, daß Jesus nichts zu essen gehabt habe, was sich wohl aus v. 8 erklärt, nicht aber daraus, daß das samaritische Weib ihren Landsleuten Bescheid gesagt hatte; denn an dieses hatte Jesus nur die Bitte um einen Trunk Wassers gerichtet. Verweigerte Jesus aber das lediglich als gastfreundliche

1. Vgl. dazu m. Schr. Jesus und die Heidenmission S. 94—97.
2. Vgl. Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 2 S. 128.
3. Vgl. Jesus und die Heidenmission S. 41ff.

Bewillkommnung ihm entgegengebrachte Essen, so mußte dieses Verhalten Anlaß zu einer anderen Frage als zu der in v. 33 gegeben haben.

Mit der gegebenen Erklärung des ersten Teiles der von Jesus mit seinen Jüngern gehaltenen Unterredung stimmt auch der zweite v. 35—38. Jesus weist darauf hin, daß die Jünger sagen, es seien noch vier Monate bis zur Ernte. Möglich, daß in dieser Wendung ein Sprichwort anklingt; jedenfalls kann es nicht in Widerspruch gedacht sein zu der Jahreszeit, in der man stand. Da die Gerstenernte im April, die Weizenernte etwa drei Wochen später beginnt, so würde jene Bemerkung etwa in den Dezember oder Januar weisen. Da sich nun 2, 13. 23 Jesus auf dem Passahfeste zu Jerusalem zeigt, so würde man anzunehmen haben, daß er sich damals etwa dreiviertel Jahre in Judäa aufgehalten habe, was ja an sich nicht unmöglich ist, aber doch nicht der Ansicht des Erzählers zu entsprechen scheint, der Jesus nach Galiläa gehen läßt, sobald er bemerkt hatte, daß er der Tätigkeit des Täufers im Wege stand. Vollends aus der Situation der Samariterperikope fällt v. 35b: *ἰδοὺ λέγω ὑμῖν, ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας, ὅτι λευκαί εἰσιν πρὸς θερισμόν.* Selbstverständlich ist dieser Satz bildlich gemeint. Wie Luk. 8, 4 das von allen Seiten hinzugeströmte Volk für Jesus zum Bilde eines Ackers mit verschiedenartigem Boden wird, auf den der Säemann seinen Samen ausstreut, so redet Jesus hier von Feldern, die weiß zur Ernte dastehen. Darunter kann er doch wohl nur große ihn umgebende Volksmassen verstanden haben. Statt dessen muß man, wenn man in der Samaritersituation bleiben will, an die Sychariten denken, von denen es heißt v. 30: *ἤρχοντο πρὸς αὐτόν.* Es ist mir unverständlich, wie die Leute, die sich auf der Straße von Sychar dem Jakobsbrunnen zu bewegen, das Bild von zur Ernte reifen Feldern erwecken können. Aber von dem Formellen ganz abgesehen, wie können die neugierigen Sychariten, die das Weib mit ihrem Bericht von dem Mann, der ihr alles gesagt habe, und mit der Vermutung, er möchte vielleicht der Messias sein, hinausgelockt hatte, als Felder reif zum ewigen Leben betrachtet werden? Man hat daran erinnert, daß Gott selbst die Samariter durch mancherlei guten Samen, den er habe auf ihr Land fallen lassen, auf den Erntetag vorbereitet habe. Aber diesen Gedanken hat man eingeführt, ohne daß der Text irgend wie an ihn erinnert. Anders liegt die Sache, wenn Jesus umringt ist von den Massen des Volkes, das durch die Arbeit der Propheten bis auf Johannes den Täufer vorbereitet worden war zur Ernte der *ζωὴ αἰώνιος.* Dieser Ernte sieht sich Jesus gegenüber, er soll das Werk Gottes vollenden. Mitten in dieser Arbeit befindlich wird er von seinen Jüngern aufgefordert, sich auszuruhen und Speise zu sich zu nehmen. Dem tritt er nicht bloß mit der Äußerung in v. 32 und 34 entgegen, sondern ebenso in v. 35. Sie sagen wohl, es sei noch vier Monate bis zur Ernte, also noch lange bis zur Schnitterarbeit. Aber tatsächlich ist jetzt bereits für ihn und sie die Erntezeit herangekommen. Jetzt gilt es, zuzugreifen und nicht zu zögern. Schon jetzt ist die Zeit da, wo der Erntende den versprochenen Lohn

empfängt, wenn er die reife Frucht zum ewigen Leben einführt (vgl. Matth. 3, 12. Luk. 3, 17) und sich dort mit denen zusammen freut, die die Säearbeit getan haben und nun zum ewigen Leben auferweckt worden sind. Vgl. Luk. 13, 28: ὄψεσθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ; auch die Vorstellung von dem wiederauferstandenen Johannes dem Täufer Luk. 9, 7. 19. Der bereits in v. 35 liegende Tadel gegen die Jünger, die durch ihre Aufforderung in v. 31 sich sehr fern gezeigt haben von dem Feuereifer, der Jesus durchglüht, nimmt mit dem noch im allgemeinen sich haltenden v. 37 die Richtung direkt auf die Jünger. Auf dem Gebiete der Ernte für das ewige Leben gilt das Sprüchwort, das bei der bäuerlichen Arbeit nicht ohne weiteres zutrifft: ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων. Sie selbst haben noch keine saure Arbeit hinter sich wie der Landmann, der das Feld bestellt; ihnen ist eine von anderen ausgestreute Saat entgegengereift. Nun gilt es aber auch zuzugreifen: ἐγὼ ἀπέσταλκα ὑμᾶς θερίζειν ὃ οὐχ ὑμεῖς κεκοπιάκατε· ἄλλοι κεκοπιάκασιν, καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε. Aus diesen Worten erhellt vollends, wie unmöglich es ist, die Rede Jesu im Rahmen der Samariterperikope zu verstehen. Von einer Aussendung der Jünger ist wohl in Matth. 10, 1ff. Mark. 6, 7ff. Luk. 9, 1ff. die Rede, nirgends aber im vierten Evangelium. Zahn urteilt freilich: „Jesus konnte auch schon vor der Wahl und vor einer tatsächlichen Aussendung der Jünger durch ihn, von ihrer Beauftragung mit der Erntearbeit, d. h. der auf Sammlung einer Gemeinde gerichteten Berufstätigkeit, als von einer vollendeten Tatsache reden, seitdem er sie in Judäa als Gehilfen in eben dieser Arbeit verwendet hatte (4, 2)." Ich meine: hat Jesus die Jünger noch nicht ausgeschickt, sondern bei sich zu irgendwelchen Dienstleistungen, wie dem Taufen der von ihm Bekehrten, behalten, so hat er sie eben noch nicht ausgeschickt. Ich verstehe nicht, wie man das Gegenteil davon annehmen kann. Übrigens ist 4, 2 wenig geeignet, jener Ansicht zur Stütze zu dienen, da S. 93ff. nachgewiesen worden ist, daß es sich hier um einen offenbaren Zusatz des Bearbeiters handelt. Bei der Aussendung der Zwölfe, bezw. der Siebzig, Matth. 9, 37f. Luk. 10, 2f., hat Jesus seinen Jüngern gesagt: ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι· δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐργάτας ἐκβάλῃ εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ. Auf diese Aussendung weist Jesus v. 38 mit den Worten zurück: ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς θερίζειν. Die viel erörterte Frage, ob Jesus zu den Säenden oder den Erntenden gehöre, darf nur nach dem Zusammenhang unsres Abschnittes erklärt werden und nicht nach Luk. 3, 17 u. Par., wo der Messias der Erntende, oder nach Luk. 8, 4ff. u. Par., wo wenigstens die Möglichkeit besteht, daß Jesus der Säende ist, obwohl die Deutung der Parabel (im Unterschied von Matth. 13, 37) diesen Gedanken nicht ausspricht. Aus unserer Stelle ergibt sich durch Vergleich von v. 34 mit 36f., daß Jesus sich an die Spitze der Erntenden stellt. Alle Schwierigkeiten, die man in dem Stücke v. 31—38 findet, bezüglich dessen nach H. Holtzmanns Urteile, „bis zur Stunde nur von einer

tastenden und ratenden Exegese die Rede sein kann", fallen dahin, sobald man erkannt hat, daß es ursprünglich im Rahmen der Samariter-Perikope nicht gestanden hat.

Den gerade entgegengesetzten Weg zur Erklärung betreten Schwartz und Wellhausen, die mit der richtigen Erkenntnis, daß die Jünger Jesu der Perikope erst später hinzugesetzt worden sind, die Hypothese verbunden haben, daß Jesu Rede an die Jünger ursprünglich an die Adresse der Samariter gerichtet gewesen sei. Dabei muß, wie oben bemerkt, Wellhausen v. 37f. als jedenfalls an die Jünger gerichtet, streichen. Einen andern Grund dafür, diese Verse vom Vorhergehenden zu trennen, formuliert er so: „In 37. 38 fallen Saat und Ernte auseinander; Jesus säet, aber erst die Jünger ernten. Dagegen in 35. 36 fallen Saat und Ernte zusammen, Jesus sät und erntet zugleich. Ihr sagt zwar: es dauert noch längere Zeit bis zur Ernte; ich aber sage euch: der Sämann erlebt a tempo die Freude des Erntens! Jesus selber gilt also hier als der definitive Gründer der samarischen Christengemeinde, während nach 37. 38 erst die Jünger den eigentlichen Erfolg haben, in Übereinstimmung mit Act. 8". Nach der oben von mir gegebenen Auslegung bedarf die Zurückweisung dieser ganzen Ausführung keiner weiteren Begründung. Das Gleiche gilt von Schwartzens Begründung, die ich ebenfalls mitteile als interessantes Beispiel dafür, wie weit die Exegese eines so scharfsinnigen Mannes sich verirren kann: „Formell ist zunächst anstößig, daß der Numerus 4, 38 plötzlich wechselt oder, wie mans auch nehmen kann, daß nicht schon 4, 36. 37 die Plurale stehen, die wegen des ὑμεῖς nötig sind. (Der einfache Grund liegt darin, daß Jesus erst mit v. 37 von sich direkt zu seinen Jüngern übergeht.) Sodann zwingt die Fassung von 4, 38 ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς allerdings dazu, unter den Angeredeten die ‚Apostel' zu verstehen: aber was soll der Aorist, was das Perfektum εἰσεληλύθατε bedeuten? Die Mission beginnt ja erst nach der Auferstehung, und von einer Aussendung der Apostel durch Jesus wird im vierten Evangelium nichts berichtet; sie wird hier in unzulässiger Weise nach den Synoptikern vorausgesetzt. (Die Tempora sind völlig in Ordnung, wenn Jesus hier auf die, keinesfalls erst nach der Auferstehung Jesu stattfindende, Missions-Aussendung der Apostel hinweist, die übrigens in dem Evangelien-Zusammenhang, aus dem unser Stück stammt, gestanden haben wird.) Endlich ist es nach alttestamentlichem, im N.T. fortlebendem Sprachgebrauch alles andere als lobenswert, wenn jemand erntet, was ein anderer gesät hat: das tun Tyrannen und Feinde. (Also auch wohl der Messias in Matth. 3, 12. Luk. 3, 17?) Statt die Worte zu drehen und zu wenden, wobei man im besten Falle die Absicht des Überarbeiters errät, muß man auf diese sprachliche Tatsache den Finger fest drauflegen und schließen, daß ὑμεῖς ursprünglich nicht die Apostel bedeutet haben kann, das ohnehin falsche (!) ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς also ein sekundärer Zusatz ist." Es wird nicht nötig sein, die weiteren Konsequenzen von Schwartz aus dieser falschen Voraussetzung zu verfolgen. Das Resultat unserer Untersuchung ist, daß v. 31—38 ein aus un-

bekanntem Evangelien-Zusammenhange stammender Abschnitt ist, den der Bearbeiter mit der Samariterperikope durch die vorbereitenden Sätze v. 8. 27 verknüpft hat. Weshalb? Vielleicht, weil es sich in deren ursprünglichem Zusammenhang um ein Ereignis gehandelt hat, das auf dem Boden von Samaria spielte.

Wie verhält es sich nun aber mit der Samariter-Geschichte selbst, wie sie in 4, 4—7. 9—25. 28. 29. 30a. 40b vorliegt? Ist noch an anderen als den nachgewiesenen Stellen die Hand des Bearbeiters bemerkbar, die den ursprünglichen Charakter des Berichtes geändert hat? Die Behauptung von Schwartz, daß v. 25 hinzugefügt sei, ist S. 99 als unberechtigt nachgewiesen worden. Er vermutet dann, daß auch v. 22—24 zugesetzt sei. Es ist nicht zu leugnen, daß der nicht ganz vollkommene Parallelismus von v. 21 und 23 mißtrauisch macht. Aber wenn hier zwei Varianten vorliegen, so fragt es sich noch, wo, ob in v. 21 oder in v. 23, die ältere Form zu suchen ist. Als Antwort auf die Frage des Weibes in v. 20, ob die samaritische Anschauung von der Anbetung auf Garizim oder die jüdische von derjenigen in Jerusalem richtig sei, ist in v. 22—24 entsprechender geantwortet als in v. 21, der auf die eigentliche Frage nicht eingeht, überhaupt kein Urteil ausspricht, sondern nur die Weissagung, daß die Stunde komme, wo man weder auf Garizim noch in Jerusalem anbeten werde. Außerdem schließt sich v. 25 nicht an die historische Mitteilung v. 21, sondern an die prinzipielle Ausführung in v. 22—24 an. So ist es nur das Mißtrauen gegen die Echtheit von v. 25f., was Schwartz veranlaßt hat, auch v. 22—24 zu streichen.

Stärker sind nach Wellhausen die Eingriffe des Bearbeiters: „Der Gegensatz zwischen dem toten Wasser Jakobs und dem lebendigen Wasser Jesu, worauf in 4, 4—15 das Ganze hinausläuft, wird verdunkelt und verdorben durch den folgenden Gegensatz zwischen dem heiligen Berge der Samariter bei Sichem und dem der Juden in Jerusalem (19—26). Dieser Gegensatz ist ein Kontrafaktum; vorher ist überhaupt nicht von dem Berge, sondern nur vom Brunnen bei Sichem die Rede, und daran wird alles geknüpft. Von 19—26 ist aber 16—18 nicht zu trennen.“ Somit sieht Wellhausen in v. 16—26 einen späteren Zusatz. Ob das richtig ist, wird eine Untersuchung des ersten Teils der Geschichte, v. 4—15, lehren.

Daß der Ort, wo Jesus Station macht, *Συχάρ*, nicht so viel wie Sichem ist, darf jetzt wohl für ausgemacht gelten, obwohl Wellhausen ohne weitere Begründung jene Gleichung voraussetzt. Um so zweifelhafter ist, was es um die *πηγή* ist, an deren Rand sich Jesus zur Mittagsstunde niedergelassen hat. Da Jesus laut v. 5 nach Sychar gekommen ist, so kann es sich in den Worten v. 6: *ἦν δὲ ἐκεῖ πηγή*, nur um eine Quelle unmittelbar bei Sychar handeln, dieselbe, die sich heute noch bei Askar befindet[1]. Auffallend ist, daß das

1. Vgl. die genaue Karte der Gegend in Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch S. 134.

artikellose πηγή die Näherbestimmung τοῦ Ἰακώβ erhält[1]. Von einer Jakobsquelle unmittelbar bei Sychar-Askar ist nichts bekannt. Umsomehr von dem Jakobsbrunnen, dem bir ja'kub, der etwas mehr als 1 Kilometer südwestlich von Askar bei der Gabelung der von Jerusalem kommenden Straße nach Sichem-Nabulus und nach Sychar-Askar liegt. An diesen Brunnen zu denken, verbietet die Situation. Was konnte das Weib veranlassen, den weiten Weg zu jenem Brunnenschachte zu machen, wo es die offen daliegende Quelle in unmittelbarer Nähe hatte? Zahn antwortet: „Daß die Frau, wie v. 15 zeigt, wenn nicht täglich, so doch manchmal (?) den beträchtlichen Weg von Sychar zum Jakobsbrunnen zu machen pflegte, um dort Trinkwasser zu holen, wird in irgendwelchem Volksglauben oder Aberglauben begründet gewesen sein, welcher an dem durch die Tradition geheiligten Brunnen haftete; denn in Sychar selbst wie in der ganzen Niederung umher fehlt es überhaupt nicht an gutem Quellwasser". Aber wo findet sich im Texte die leiseste Andeutung an ein solches Motiv? Gerade v. 15 zeigt, daß es dem Weibe lediglich um das Wasser und die Löschung des Durstes zu tun gewesen ist, nicht um irgendwelche wunderbare Nebenwirkungen. Noch unmöglicher ist die Annahme, daß das Weib gar nicht aus Sychar, sondern von den Feldern in der Nähe des Jakobsbrunnens gekommen sei.

Nun ist aber im höchsten Maße auffällig, daß in v. 11f. an Stelle der in v. 6 zweimal gebrauchten πηγή zweimal τὸ φρέαρ, der Brunnen, gesetzt wird. Wohl ist es unrichtig, daß φρέαρ so viel sei wie λάκκος, die zum Sammeln des Regenwassers bestimmte Zisterne. Auch der Brunnen wird durch lebendiges, nur nicht an die Oberfläche tretendes Wasser gespeist. Aber Quelle und Brunnen sind deshalb nicht identisch. Bei jener tritt das Wasser aus der Erde heraus, bei diesem wird es erreicht durch einen in die Erde getriebenen Schacht. Das ist auch der bis zur Stunde erkennbare Unterschied zwischen der Sycharquelle und dem Jakobsbrunnen. Nun tritt aber in v. 11f. nicht bloß der Begriff φρέαρ an die Stelle von πηγή, sondern er wird geradezu bezeichnet als der Jakobsbrunnen; und damit ist die eigentümliche Unstimmigkeit in dieser Perikope bloßgelegt.

Während Schwartz nur auf sie hinweist, so sucht Wellhausen sie zu beseitigen. Er meint, die Pointe des Gesprächs Jesu mit der Samariterin sei bis jetzt überhaupt nicht begriffen, sie beruhe ganz und gar auf dem Gegensatze des Zisternenwassers, das Jakob den Leuten von Sichem gestiftet, und des Quellwassers, das Jesus gibt. Zur Begründung dieser Behauptung reicht ein Hinweis auf Jer. 2, 13 nicht aus, wo überhaupt nicht von φρέαρ, sondern von λάκκος die Rede ist. Das Weib setzt überdies v. 11 voraus, daß der Jakobsbrunnen lebendiges Wasser habe und keine Zisterne mit totem Wasser sei. Noch weniger begründet ist es, wenn Wellhausen behauptet, der Verfasser habe

1. Schwartz IV, 505 not. 2: „Das Fehlen des Artikels ist ein Semitismus, der im 4. Evangelium sehr auffällt."

keine Ahnung von der Fülle fließenden Wassers bei Sichem, postuliere vielmehr das Gegenteil. Am wenigsten aber leuchtet es ein, wenn er behauptet, πηγή störe in v. 6 unerträglich und sei vielleicht statt φρέαρ hineinkorrigiert worden von einem Mann, der besser in Sichem Bescheid wußte als der Verfasser der Geschichte. Derselbe angeblich bessere Kenner der Geographie von Samarien hätte also die Askar-Quelle und den Jakobsbrunnen verwechselt! Die Sache wird gerade umgekehrt liegen. Die Erwähnung des Feldes, das Jakob seinem Sohne Josef gab v. 5, hat den Anlaß gegeben, bei der Askar-Quelle an den Jakobsbrunnen zu denken; auf seine Rechnung kommt also in v. 6 das τοῦ Ἰακώβ hinter dem artikellosen πηγή.

Aber wie steht es nun mit v. 11f., wo ausdrücklich vom Jakobsbrunnen die Rede ist?

Auf die Bitte Jesu an das Weib v. 7: δός μοι πεῖν, gibt ihm die Samariterin die Antwort, daß sie sich über ein solches von einem Juden an sie gerichtetes Begehren wundern müsse. Hierauf muß man als Antwort Jesu eine Bemerkung erwarten dahin gehend, daß die Ansicht des Weibes einer niedrigeren Erkenntnisstufe entstamme, von der sie zu größerer Höhe steigen müsse. Dem scheint nun auch v. 10 zu entsprechen: ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῇ· εἰ ᾔδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ, καὶ τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι· δός μοι πεῖν, σὺ ἂν ᾔτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν. Unter der Gabe Gottes ist offenbar der heilige Geist zu verstehen; so wird der Begriff ἡ δωρεὰ τοῦ θεοῦ das einzige Mal, wo er noch im Neuen Testamente vorkommt, und zwar in einer Samariter-Perikope, Act. 8, 20, gedeutet. Vgl. Act. 11, 17 und die Wendung ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος Act. 2, 38. 10, 45; auch Joh. 7, 37—39. Ebenso wenig wie die Johannes-Jünger Act. 19, 2 weiß das samaritische Weib von der Gabe des heiligen Geistes. Als der Geber ist natürlich Gott gedacht. Danach wird also doch wohl der Nachsatz σὺ ἂν ᾔτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν zu deuten sein; vgl. Luk. 11, 13: ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν. Gott ist im Besitz des lebendigen Wassers; vgl. LXX Psalm 35, 10: παρά σοι πηγὴ ζωῆς, ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς.

Verdunkelt wird nun aber dieser Gedanke durch den dazwischen tretenden Satz: καὶ τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι· δός μοι πεῖν. Denn nun könnte es scheinen, als ob Jesus der Geber des Geistes wäre. Zwar spricht dagegen, daß Jesus von sich doch wohl wie sonst in der ersten und nicht in der dritten Person (ἔδωκεν) sprechen würde. Aber auch in dem dazwischen tretenden Satzglied ist das der Fall. Nun haben wir aber diese Ausdrucksweise z. B. in 3, 13ff. als Kennzeichen des Bearbeiters beobachtet. Dann würde also gelten, daß jene in v. 10 hineingekommene Unklarheit über den Geber durch den Bearbeiter veranlaßt worden sei[1]. Damit ist dann allerdings auch über die

1. Auch Wendt S. 116 hält die Worte für einen Zusatz des Bearbeiters, zieht aber nicht die notwendige Folgerung daraus, sondern meint, in den folgenden Worten habe ursprünglich με statt αὐτόν und ἔδωκα statt ἔδωκεν gestanden.

Ausführung v. 11ff. das Urteil gesprochen. Diese setzt voraus, daß Jesus sich selbst in v. 10 als den Geber des lebendigen Wassers bezeichnet habe, sodaß ihn das Weib nach dem Schöpfgefäß fragen konnte, mit dem er aus dem tiefen Brunnen das Wasser holen wolle. In diesem Abschnitte findet sich nun auch die Vorstellung vom Jakobsbrunnen, die durch den Bearbeiter schon in v. 6 durch den Zusatz von *τοῦ Ἰακώβ* eingeführt worden ist. Damit ist nachgewiesen, daß mit v. 11 der Bearbeiter einsetzt, und es fragt sich nur, wo die Grundschrift wieder zu Tage tritt.

Hat Jesus dem Weibe gesagt, wenn sie die Gabe des heiligen Geistes kennte, so würde sie Gott darum bitten und damit in die Lage versetzt werden, über ihren gegenwärtigen beschränkten Religionsstandpunkt hinauszuwachsen, so wird dieser Gedanke erst mit v. 19 fortgeführt, wo das Weib Jesus als Propheten beurteilt und ihm die Differenz zwischen Juden und Samaritern zur Beurteilung vorlegt, von der sie ihm schon in v. 9 geredet hatte. Der Gedanke von v. 9 hat in dem ganzen Abschnitt v. 9—18 geruht, und tritt im jetzigen Texte mit v. 19, wie auch Wendt richtig empfunden hat, ziemlich unvermittelt wieder ein. Damit kommen wir auf ein Resultat hinaus, das dem Wellhausens direkt entgegengesetzt ist, der die Unterredung über die verschiedene Art der Anbetung als einen späteren Zusatz, die Ausführung über den Gegensatz von dem Wasser des Jakobsbrunnens und dem, das er gebe, als den eigentlichen Kern der Geschichte ansieht.

Schließt sich v. 9 an v. 19 an, so bildet Jesu Ausführung über den Gottesdienst in Geist und Wahrheit den eigentlichen Kern des Gesprächs mit der Samariterin[1]. Jesus betont zunächst, wie in v. 10 (*εἰ ᾔδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ*), in v. 22 die religiöse Inferiorität der Samariter den Juden gegenüber: *ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε.* Dabei macht allerdings die allgemeine dogmatische Wendung: *ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν*, durchaus den Eindruck des Zusatzes. Inhaltlich stimmt dieser gewiß mit den vorhergehenden Worten zusammen. Aber auffallend ist nicht bloß, daß Jesus, nachdem er sich eben mit seinem Volk in der 1. Person des Plural zusammengefaßt hatte (*ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν*), nun von den Juden in ganz objektiver Weise redet, sondern daß er die Juden nicht als das Volk der an sie gerichteten Gottesoffenbarung bezeichnet, was allein in den Zusammenhang paßt, sondern als das Volk, von dem das Heil für die Menschen ausgeht; vgl. Act. 3, 25. Trotz der Superiorität der Juden über die Heiden, die Jesus anerkennt, wie sie der Samariterin v. 9 Anlaß gewesen war, sich über Jesu Bitte um einen Trunk zu verwundern, ist die Zeit bereits im Kommen begriffen, wo dieser Gegensatz schwindet — nicht, weil man weder in Jerusalem noch in Garizim anbeten wird, wie es der Bearbeiter in v. 21 aufgefaßt hat, sondern weil die Juden wie die Samariter zu einer Gotteserkenntnis kommen werden, die ihre

1. So auch Wendt, der nur aus Mißverständnis von v. 10 die Grundschrift bis v. 14 gehen und daran v. 19 sich anschließen läßt.

Anbetung von den nationalen Kultstätten unabhängig macht. Das entspricht allein auch der Stellung Jesu zum Tempel in Jerusalem, die sich in der Geschichte von der Tempelreinigung offenbart hatte. So verläßt die Rede Jesu hier in keiner Wendung das Gebiet des Judentums, sondern zeigt nur den Gedanken des alttestamentlichen Prophetentums, das einem veräußerlichten Kultusleben gegenüber die Reinheit des Herzens und Wandels durch Erfüllung mit heiligem Geiste betont (vgl. z. B. Jes. 1, 11ff. Am. 5, 21ff. Ps. 50, 7ff. 51, 18f.), in höchster Vollendung.

Ganz anders orientiert ist der vom Bearbeiter eingeschobene Abschnitt v. 11—18. Hier wird in einer an die Rede vom Lebensbrot Kap. 6 erinnernden Art der Gedanke vom irdischen und ewigen Wasser variiert. Der Anlaß, den zu solchem Gegensatze die Erinnerung an das Manna 6, 31 gegeben hatte, fehlt hier. Das Wasser kommt im Original überhaupt nicht unter dem Gesichtspunkte des den Durst löschenden Erquickungsmittels in Betracht, sondern als Bild des Geistes und der göttlichen Weisheit, durch die es zum Anbeten des Vaters ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, kommt[1]. In diesem Zusammenhange halte ich es von vornherein für bedenklich, das Gespräch über die Männer der Samariterin anders aufzufassen, als es der Verfasser offenbar tut, nämlich, 1, 51 entsprechend, als einen Beweis für Jesu wunderbares Wissen, durch das er seiner Zuhörerin imponiert und sie zum Glauben an Jesus als den Messias bringt. Möglich ist es, daß hinter den 5 Männern noch mehr steckt. Aber darüber würde sich nur dann etwas Bestimmteres sagen lassen, wenn man etwas wüßte über den Zusammenhang, aus dem diese Ausführungen genommen sind. Denn das ergibt sich ja von selbst, daß der Bearbeiter hier nicht bloß die Gedanken der Grundschrift fortgesponnen, sondern mit Elementen anderer Evangelien-Überlieferung erweitert hat, wie ein Gleiches zuletzt noch bei der Nikodemus-Perikope nachgewiesen werden konnte. Damit hat sich dann herausgestellt, daß wir hier wie dort einen Abschnitt der Grundschrift finden, dessen älteste Form den Anlaß zu weiterer legendarischer Ausgestaltung gegeben hat, die in ihrem Verhältnis zu jener den besten Beweis für das Alter der Überlieferung gibt.

Es fragt sich nun nur noch, wie sich zu diesem Resultat der Abschluß der Geschichte in v. 43—45 stellt. Nach Wellhausen gehört dies Stück nicht zur Grundschrift, und Schwartz (II, 120. IV, 510) bezeichnet es als ein Füllstück, das die samaritanische Reise so ungeschickt beschließe, wie sie eingeleitet worden sei.

S. 100f. ist nachgewiesen worden, daß v. 41f. der Grundschrift nicht angehören. Damit ist es nötig geworden, den Leser daran zu erinnern, daß Jesus seine Reise nach Galiläa für zwei Tage unterbrochen habe. Somit kommt auch v. 43 auf Rechnung des Bearbeiters. Die Richtigkeit dieser Annahme

1. Vgl. Sir. 1, 5. 15, 3. Bar. 3, 12. Hen. 48, 1: „rings umgaben ihn viele Brunnen der Weisheit, alle Durstigen tranken daraus und wurden voll von Weisheit."

wird dadurch bestätigt, daß nun der viel gequälte v. 44 seine einfache und natürliche Deutung erhält. Die Bitte der Samariter, bei ihnen Quartier zu machen (vgl. Luk. 24, 29; die entgegengesetzte Gesinnung der Samariter Luk. 9, 53), erfüllt Jesus überraschenderweise so, daß er nicht bloß bei ihnen übernachtet, sondern, wie mit besonderer Betonung bemerkt wird, zwei Tage bei ihnen zubringt. Den Grund hierfür bringt der unmittelbar sich anschließende v. 44: *αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει.* Die Aufnahme, die er als Prophet (v. 19) und mehr als das (v. 29) bei den Samaritern gefunden, erwartet er nach dem, was er bereits erlebt (vgl. 1, 11), in seinem Vaterlande Galiläa nicht. Und so eilt er nicht, dorthin zu kommen, sondern verweilt lieber noch in der Samariter Mitte. Freilich seine Berechnung war, wie v. 45 zeigt, falsch: Seine Landsleute, die wie er zum Passahfeste in Jerusalem gewesen waren, hatten dort seine Taten gesehen und waren in Folge davon umgestimmt worden.

Somit sind v. 44 und 45 in unmittelbarem Anschluß an v. 40 nicht bloß an sich vollständig klar, sondern vollenden auch den Beweis, daß die Perikope von der Samariterin nicht von dem Bearbeiter der johanneischen Grundschrift eingefügt worden ist, sondern einen unablöslichen Teil derselben bildet. Ohne Erkenntnis der Zusätze des Bearbeiters ist allerdings v. 43—45 ein schwer zu erklärendes Stück. Wenn Zahn die Geschichte der Auslegung von v. 44 ein trauriges Kapitel nennt, so ist das ja schon richtig. Aber daß es zu so widerstreitenden und zum Teil unvernünftigen Erklärungen kommen konnte, ist doch nicht zufällig, sondern in der Gestalt des Textes begründet. Und die von Zahn gegebene Erklärung reicht auch nicht aus. Danach wollte Jesus nach seinen Erfolgen in Judäa und Samaria eine Zeit der Ruhe in seiner Heimat haben und konnte darauf um so sicherer rechnen, als ein Prophet in seinem Vaterlande keine Ehre hat. Ganz davon zu schweigen, daß der Verlauf der Geschichte dieser Kalkulation nicht Recht gegeben, Jesus sich also gründlich geirrt hätte, würde die Hauptsache im Texte garnicht erwähnt worden sein. Überhaupt ist zwischen Leben in der Stille und Verweigerung der Anerkennung der prophetischen Sendung ein großer Unterschied, wie zum Überfluß die Geschichte der Verwerfung Jesu in Nazaret berichtet. Man begreift es, daß aus der exegetischen Not H. Holtzmann schließlich den einzigen Ausweg in der Erkenntnis sieht, daß in unsrer Stelle „ein Symptom der literarischen Kompositionsnot eines Bearbeiters vorliege, herbeigeführt durch das Bestreben, Luk. 4, 24 irgendwo unterzubringen.“ Aber was zwang den Bearbeiter, jenes Wort aus einem fremden literarischen Zusammenhang hier unter allen Umständen unterzubringen? Interessant ist auch, wie Schwartz sich zu helfen sucht. Einer, der sich über v. 45 geärgert, habe v. 44 an den Rand geschrieben, und diese Randbemerkung sei dann „mit einem sinnlosen *γάρ* versehen in den Text geraten.“ Ganz behaglich ist ihm bei dieser Erklärung nicht; denn er fügt hinzu: „Wem das zu gewaltsam dünkt, der muß annehmen, daß vor 4, 44 mehreres gestrichen und 4, 45 ein falscher Zusatz

ist.“ Auch dieser Ausweg ist ungangbar. Gestrichen ist nichts, und v. 45 gehört dem Original an; wohl aber hat sich v. 41—43 mit aller Sicherheit als Zusatz des Bearbeiters ergeben.

Gegenüber der von Schwartz, Schütz und Wellhausen vertretenen Anschauung, daß die Festreisen erst in das Evangelium eingefügt worden seien, das in seinen ersten 6 Kapiteln ursprünglich nur von Jesu galiläischem Aufenthalt gehandelt, ist das gewonnene Resultat sehr gewichtig. Die Stellen 2, 13. 23. 3, 22. 4, 3. 44. 45 haben sich sämtlich als der johanneischen Grundschrift angehörig herausgestellt.

Die Krankenheilung am Sabbat 5, 1—47. 7, 19—24.

An den kurzen Bericht vom Aufenthalt Jesu in Galiläa 4, 45—54, der in der Grundschrift überhaupt nur die Notiz bietet, daß die Galiläer Jesum um seiner Wunder in Jerusalem willen freundlich aufgenommen und einen dem entsprechenden Verweis bekommen hätten (4, 45. 48), schließt sich die Erzählung von einer neuen Reise Jesu nach Jerusalem. Veranlaßt ist sie durch ein Fest: *μετὰ ταῦτα ἦν [ἡ] ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.* Die Allgemeinheit der Bezeichnung und das Schwanken der Lesarten, die in ziemlich gleichem Gewichte *ἑορτή* bald mit, bald ohne Artikel haben, hat zur Folge gehabt, daß man über den Zeitpunkt der Reise nicht hat ins Klare kommen können. Für die Bestimmung des Festes ist zunächst 4, 35 auszuschalten. Setzen diese Worte Jesu auch voraus, daß sie im Dezember oder Januar gesprochen sind, so hat das gar keine Bedeutung, nachdem nachgewiesen worden ist, daß die Rede Jesu 4, 32—38 eine Einschaltung des Bearbeiters aus unbekannter Quelle ist. Von größerer Bedeutung ist auch die Notiz 6, 4 nicht: *ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.* Nach dem jetzt vorliegenden Texte fallen die Ereignisse in Kap. 5 und 6 örtlich und zeitlich aus einander, jene nach Jerusalem, diese nach dem galiläischen See; und von da aus konnte man sogar auf den Gedanken kommen, das zwischen Januar und Passah fallende Fest sei das Purimfest. Anders liegt die Sache, wenn sich nachweisen läßt, daß das Original in c. 6 über Ereignisse berichtet, die in unmittelbarem Anschluß an die in c. 5 nach Judäa fallen. Gehörte dann 6, 4 zum Original, so fiele das Ereignis in c. 5 in die Zeit vor das Passah, und daran würde dann auch bei *ἡ ἑορτή* in 5, 1 zu denken sein, nicht an Pfingsten, Laubhütten oder Tempelweihe. Aber es wird sich herausstellen, daß 6, 4 dem Original nicht angehört, also für unsere Untersuchung ausscheiden muß. Dagegen ist es von Bedeutung, daß sich in der Grundschrift 5, 1 eng an 4, 45 (48) anschließt. Wenn hier nun aber zweimal unter *ἡ ἑορτή* das Passah zu verstehen ist, so kann es in 5, 1 nicht anders sein; *τῶν Ἰουδαίων* ist natürlich ein Zusatz des Bearbeiters.

Für die kritische Beurteilung des Evangeliums ist von größerer Bedeutung,

wie man diese Festreise überhaupt beurteilt. Schütz, Wellhausen und Schwartz urteilen in Konsequenz ihrer S. 71 u. o. besprochenen Ansicht, daß die Festreisen nach Jerusalem dem Grundtext des vierten Evangeliums erst später aufgedrängt worden seien, daß 5, 1 ein Redaktionszusatz sei, und daß die ganze Geschichte, wenn sie nicht vielleicht überhaupt nach Galiläa zu verlegen und mit Mark. 3, 1—6 bezw. 2, 1—12 in Beziehung zu bringen sei, in spätere Zeit falle. Schütz nimmt zunächst Anstoß an dem Verhältnis von Kap. 5 zu dem Vorhergehenden: „Jesus ist eben in Galiläa angelangt, und zwar von der Flucht aus Judäa. Daß er die nächste Gelegenheit benutzt, um nach Jerusalem zurückzukehren, dürfte der Evangelist seinen Lesern nicht auftischen". Die Sache stellt sich nun aber doch etwas anders dar, wenn meine Analyse von Kap. 4 richtig ist. Danach bedeutet Jesu Fortgang von Judäa 4, 1. 3 keine Flucht vor seinen Feinden, sondern Rücksicht auf den „Freund des Bräutigams". Der Eindruck aber, daß sich Jesus nur ganz kurze Zeit in Galiläa aufgehalten habe, wird erweckt durch den Einschub der Perikope von der Heilung des Sohnes des Königlichen in Kapernaum 4, 46—54 durch den Bearbeiter. Bleibt dagegen der Grundschrift von der ganzen Galiläaperiode nichts als die Bemerkung 4, 45. (48) übrig, so charakterisiert das diesen Aufenthalt in Galiläa ebenso kurz, wie es bezüglich des früheren in 1, 11, bezüglich des späteren in 7, 1 geschieht, ohne daß die Annahme berechtigt wäre, der Verfasser hätte Jesum bei der ersten besten Gelegenheit wieder nach Judäa zurückgeschickt. Er berichtet eben nichts Spezielles über Jesu Aufenthalt in Galiläa (auch 2, 1—12 ist als Einschaltung des Bearbeiters nachgewiesen worden); für die Entwickelung des äußeren Geschickes Jesu sind ihm die Zeiten seiner Zurückgezogenheit in der Heimat ohne alle Bedeutung. Das gilt auch für Kap. 6. Wenn Schütz bemerkt: „Die örtliche Orientierung in 6, 1, daß Jesus über den Galiläischen See fuhr, ist hinter seinem Aufenthalt in Jerusalem unbrauchbar", so hat er darin Recht. Es fragt sich nur, ob man sie der Grundschrift, oder zugleich mit der ganzen Geschichte von der wunderbaren Speisung und dem Wandeln Jesu auf dem See dem Bearbeiter zuweisen soll. Daß letzteres der Fall ist, wird seiner Zeit erwiesen werden. Was aus Kap. 6 der Grundschrift angehört, ereignet sich in Judäa, wie durch 7, 1 bestätigt wird. Da nun nachgewiesen ist, daß alle Stellen aus Kap. 2—4, die auf die Festreisen Jesu hinweisen, der Grundschrift angehören, so bleibt 5, 1 in seinem Rechte, und man braucht weder die Geschichte auf einen späteren Platz zu versetzen, noch anzunehmen, die Hinweisungen auf Jerusalem und den Tempel in 5, 2ff. seien sekundär.

Über die außerordentliche Mannigfaltigkeit der Varianten in v. 2f. hat Zahn so mustergültig gehandelt[1], daß hier nicht weiter darauf eingegangen zu werden braucht, zumal die Entscheidung der hier vorliegenden Probleme für die Bestimmung der Grundschrift des Evangeliums ohne besondere Bedeutung

1. Vgl. auch Schwartz III, 152ff.

ist. Dagegen kann ich seinem Entscheid über v. 4 nicht zustimmen. Die Worte: ἄγγελος γὰρ κυρίου κατὰ καιρὸν κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ καὶ ἐταράσσετο τὸ ὕδωρ· ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς ὑγιὴς ἐγένετο οἱῳ δήποτ' οὖν κατείχετο νοσήματι, fehlen allerdings vielen der wichtigsten Zeugen und sind auch in sehr wechselnder Form überliefert. Aber mit Recht bemerkt H. Holtzmann, daß gegen diese Worte inhaltlich nichts einzuwenden sei, und daß, da der Teich, seine Umgebung und Patienten so genau beschrieben seien, es doch merkwürdig wäre, wenn gerade die Hauptsache, die Heilkräftigkeit des Wassers und deren Grund zu berichten vergessen wäre, sodaß man dieses erst hinterher aus v. 7 erraten müßte. Es ist allerdings schwer zu sagen, was den Ausfall dieses Satzes hätte veranlassen können. Sollte er dadurch entstanden sein, daß der Abschreiber an die allgemeine Beschreibung der Krankheiten in v. 3 gedankenlos gleich den speziellen Fall anschloß, oder jene allgemeine Beschreibung mit der am Ende von v. 4 verwechselte? Oder schien ihm die Weitläuftigkeit der Darstellung in v. 2—7 in keinem Verhältnis zu stehen zu der Hauptsache der Erzählung, sodaß er sich eine Kürzung erlaubte, die für den weiteren Verlauf der Erzählung ohne Bedeutung war? Eine Entscheidung in dieser überaus schwierigen Frage wird sich, wenn überhaupt, nicht auf textkritischem Wege ergeben, sondern aus der Untersuchung der ganzen Geschichte, speziell der Reden Jesu, die sich an das Ereignis anschließen.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Erzählung v. 2—17 aus zwei Hälften besteht, die sich zu einander in keinem rechten Gleichgewichte befinden. Wenn die Erzählung den Anlaß geben soll zu einer Anklage Jesu wegen Sabbatschändung und einer entsprechenden Verteidigung, so ist es doch sehr auffallend, daß überhaupt erst in v. 9, nach vollzogener Heilung, der Tatsache Erwähnung geschieht, daß sich die ganze Geschichte am Sabbat abgespielt habe, statt daß deren, wie in den Perikopen Luk. 6, 1—5. 6—11 (u. Par.), gleich zu Anfang Erwähnung geschähe. Und was hat die ganze weitläufige Erzählung v. 2—7 überhaupt mit der Anklage auf Sabbatentheiligung zu tun?

Dazu kommt, daß man auf allerlei Unstimmigkeiten zwischen den beiden Abteilungen der Geschichte aufmerksam geworden ist. In v. 5 wird der Kranke, den Jesus heilt, so charakterisiert: ἦν δέ τις ἄνθρωπος ἐκεῖ τριάκοντα καὶ ὀκτὼ ἔτη ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ. Diese Zeitbestimmung hat jedenfalls etwas sehr merkwürdiges. Sie soll doch wohl nicht nur bedeuten, daß der Mann so lange krank gewesen sei, sondern auch, daß er so lange in der Halle bei Bethesda gelegen habe (vgl. v. 6f.). Es ist nun schon auffallend, daß ein Mensch mehr als ein halbes Leben dort gelegen haben soll, ohne nur einmal Gelegenheit gefunden zu haben, ins Wasser zu kommen. Aber möchte man das als charakteristisches Zeichen legendarischer Erzählung einschätzen, so will es sich doch gar nicht reimen mit dem Wort Jesu v. 14: ἴδε ὑγιὴς γέγονας· μηκέτι ἁμάρτανε, ἵνα μὴ χεῖρόν σοί τι γένηται. Hier erhält man

den Eindruck, daß der Mann sich durch Unsittlichkeit das Übel zugezogen hat, und daß Jesus ihn vor einem Rückfall warnt, damit ihn nicht eine empfindlichere Strafe treffe. Dabei scheint Jesus auf Sünden hinzuweisen, die vor nicht allzu langer Zeit geschehen sind, nicht aber vor mehr als einem halben Menschenalter. Außerdem aber wäre nicht bloß wegen der Länge des Leidens an sich, sondern auch wegen des dabei herauskommenden Lebensalters des Menschen die Gefahr eines Rückfalles in die *νεωτερικαὶ ἐπιθυμίαι* unwahrscheinlich. Auch Wellhausen hat das empfunden: „Anstößig, weil in diesem Fall höchst unmotiviert, ist der Vers 14: einem, der achtunddreißig Jahre krank gelegen und während dem doch keine Gelegenheit zu sündigen gehabt hat, wird nach der Heilung gesagt, er solle nicht mehr sündigen, damit ihm nicht noch Schlimmeres widerfahre". Das könnte die Vermutung nahe legen, daß ursprünglich in v. 5 nur von dem Lebensalter des Mannes die Rede gewesen sei, daß der Bearbeiter aber den Zeitraum von 38 Jahren auf die Krankheitszeit gedeutet und dem entsprechend *ἐν τῇ ἀσθενείᾳ* hinzugefügt habe. Aber ein Anlaß, das Lebensalter des Kranken zu nennen, war nicht gegeben, und 38 gehört nicht zu den runden Zahlen, mit denen man die Hauptstadien des menschlichen Lebens kennzeichnet. Man wittert hinter dieser Zahl unwillkürlich einen typischen Sinn der Krankheitszeit, mag auch der Hinweis auf die 38 Jahre des Wüstenaufenthalts Israels oder der auf die 38 Jahrhunderte der Zeit bis zum Kommen des Messias nicht besonders einleuchtend sein. Es bleibt dabei, daß v. 5 und v. 14 in einem unklaren Verhältnis zu einander stehen.

Eine weitere Unstimmigkeit besteht zwischen v. 7 und Jesu Aufforderung: *ἆρον τὸν κράβαττόν σου* v. 8. Dazu bemerkt Wellhausen: „Vorher wird ja der Kranke gar nicht auf einem *κράβαττος* getragen, sondern kann selber gehn, wenngleich nicht schnell genug, um zuerst zu kommen — die wörtlich aus Markus (2, 11) entlehnte Aufforderung „auf, nimm dein Bett und wandle", ist also unangebracht". Letzteres ist nun freilich eine Behauptung ohne Beweis. Aber die Erinnerung an die synoptische Geschichte vom Gichtbrüchigen Matth. 9, 1—8 (u. Par.) ist von Wert, um deutlich zu machen, daß das Lager in der Situation am Teiche Bethesda nicht motiviert ist, und daß dort wie in der zweiten Hälfte der Geschichte Joh. 5 das Verhältnis zwischen Sünde und Krankheit berührt wird.

Auf eine andere Unstimmigkeit hat Schwartz hingewiesen III, 156: „Die Erzählung ist von v. 13 an mehr als sonderbar. ‚Jesus bog aus, da viel Volks an dem Orte war'. Wo war viel Volks? Bei den Hallen? Schwerlich!" Gewiß, v. 13 läßt vielmehr vermuten, daß die Heilung ebenso wie die entsprechenden synoptischen mitten in der drängenden Menge stattgefunden habe und nicht an dem von den Gesunden gemiedenen Orte einer Versammlung aller Arten von Kranken.

Eine weitere von Wellhausen wie von Schwartz berührte Seltsamkeit des Berichtes scheint auf den ersten Blick mit den beiden Hälften der Erzählung

nichts zu tun zu haben. Wellhausen bemerkt zu v. 13—15: „Der Mann weiß die Frage, wer ihn geheilt habe, nicht zu beantworten, weil Jesus sich in der Menge verloren hat: da sieht er ihn wieder und weiß nun plötzlich seinen Namen, ohne danach gefragt zu haben". Wellhausen läßt nun freilich die Möglichkeit offen, daß dieses auf sorgloser Erzählung beruhe. Aber andere Vermutungen liegen doch näher. Mit der Vorstellung, daß der Geheilte erst später den Namen Jesu erfahren, hängt v. 15 zusammen: *ἀπῆλθεν ὁ ἄνθρωπος καὶ εἶπεν τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ ποιήσας αὐτὸν ὑγιῆ.* Dieses Verhalten ist, wie ich empfinde, anstößig. Die Frage der Judäer ist doch offenbar nicht aus freundlicher Teilnahme zu erklären, sondern aus dem Bestreben, dem angeblichen Sabbatschänder zu schaden; und nun sollte der Geheilte es nicht darauf haben ankommen lassen, daß die Frager später noch einmal wiederkämen, sondern wäre, sofort nachdem er noch einmal mit seinem Wohltäter zusammengekommen und von diesem eine liebevolle Ermahnung empfangen, hingegangen, um Jesum anzuzeigen und ihm dadurch Verfolgung und Mordversuche zuzuziehen? Das wäre das eines Judas würdige Verhalten und würde als solches von dem Erzähler gewiß nicht unbezeichnet geblieben sein, wenn seine Darstellung nicht auf literarische Mühseligkeiten zurückginge, deren Resultat von dem Verfasser nicht übersehen wurde. Diese Vermutung wird schon durch v. 15 bestätigt, der sich insofern an die Verhandlung über das Tragen des Bettes nicht anschließt, als er den Geheilten nur sagen läßt: *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ ποιήσας αὐτὸν ὑγιῆ;* besonders durch v. 16: *καὶ διὰ τοῦτο ἐδίωκον οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Ἰησοῦν, ὅτι ταῦτα ἐποίει ἐν σαββάτῳ.* Das *διὰ τοῦτο* bezieht sich auf v. 15, also auf den Bericht des Geheilten, daß Jesus ihn gesund gemacht habe, nicht aber darauf, daß er ihm geraten habe, das Bett zu tragen; auch nicht darauf, daß Jesus die Heilung am Sabbat vorgenommen habe, wovon in v. 10—15 überhaupt nicht die Rede gewesen ist. Aber der Verfasser muß doch letzteres gemeint haben, wenn er das *διὰ τοῦτο* näher bestimmte durch *ὅτι ταῦτα ἐποίει ἐν σαββάτῳ.* Aber schon, daß eine solche Näherbestimmung nötig war, ist auffallend. Jedenfalls wird man erwarten dürfen, daß der dadurch gegebenen Auffassung des *διὰ τοῦτο* das Wort entspreche, mit dem Jesus v. 17 die Verfolgung der *Ἰουδαῖοι* beantwortet: *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι.* Das würde nun ja auch der Fall sein, wenn Jesus sagen wollte, daß der Vater *ἕως ἄρτι*, bis zur Stunde, also am Sabbat wirke. Wenn die Enthaltung von der Arbeit am Sabbat gefordert wird mit Hinweis auf die Ruhe Gottes am siebenten Tage (Gen. 2, 3. Ex. 20, 11), so ergäbe sich aus der Tatsache, daß tatsächlich Gott es gewesen, der den Kranken heilte, es könne nicht wider sein Gebot gehandelt sein, daß Jesus diese Heilung vermittelt hatte. Allein mit Recht protestiert Wellhausen gegen diese auch von mir früher vertretene Anschauung mit der Bemerkung, daß *ἕως ἄρτι* eben nicht die Bedeutung: ununterbrochen, habe, was hier dann heißen solle: an Werktagen und am Sabbat. Und hätte es jene Bedeutung, so müßte sie doch irgendwie durch Speziali-

sierung des Gedankens deutlich gemacht werden. Davon ist aber keine Rede; und die an v. 17 sich anschließenden Ausführungen — mag man nun an v. 18—29 denken, oder an v. 30—47, oder an 7, 19—24 — tun garnichts, um diesen doch nicht gerade auf der Hand liegenden Gedanken deutlich zu machen. Übrigens ist im Vorhergehenden die Heilung des Kranken nicht als ein Wunder Gottes, sondern als ein solches Jesu dargestellt worden. Wenn man an dem Worte v. 17 nicht herumdeutelt, so sagt es garnichts anderes, als daß neben Gottes bis in die Gegenwart hineinreichendem Wirken auch das Jesu stehe und sein Recht habe. Dieser Gedanke hat weder mit Jesu Heilung am Sabbat, noch mit seinem Auftrag an den Geheilten, sein Bett zu tragen, das Geringste zu tun. Die einzige Möglichkeit einer Verknüpfung mit der vorhergehenden Geschichte liegt in dem Bericht über die Wirkungen des Bethesda-Teiches, von dessen Bedeutung für den weiteren Verlauf des Ereignisses bisher nichts zu bemerken war. Die gesundmachende Kraft des Wassers beruhte auf einer Wirkung des ἄγγελος τοῦ κυρίου, der es bewegte. Hat nun Jesus durch sein Wort einen Heilerfolg erzielt, wie er sonst durch die Kraft des seinen Engel sendenden Gottes erreicht wurde, so kann er davon sagen: ὁ πατήρ μου ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι.

Dann ist aber klar, daß die Erklärung des διὰ τοῦτο in v. 16 durch ὅτι ταῦτα ἐποίει ἐν σαββάτῳ falsch ist, daß sich διὰ τοῦτο vielmehr auf v. 15 ohne Verdrehung des klaren Wortlauts bezieht, sofern dort zu lesen ist, daß der Geheilte zu den Juden gegangen sei mit der Mitteilung, daß Jesus es sei, der ihn geheilt habe. Dieser Gedanke versteht sich von hier aus nicht mit Rücksicht darauf, daß er früher nicht gewußt, wer ihn geheilt habe, sondern mit Rücksicht auf seine Hoffnung, daß er von Gott durch Vermittelung des Wasserengels geheilt werden würde. Damit fällt auch das Odium weg, mit dem v. 15 im jetzigen Zusammenhang den Geheilten belastet. Nicht um Jesus als den anzuzeigen, der ihm die gesetzeswidrige Vorschrift gegeben, steht er da, sondern um Jesu Ruhm zu verkünden als dessen, der ihm das geschenkt hat, was er sonst nur durch Gottes Wunderwirken im Bethesda-Teiche hätte erreichen können, und daß er so Jesum Gott gleich stellt, erregt nach dem Zusammenhang von v. 2—5 und v. 15—17 den Zorn der Juden.

Die Richtigkeit des Resultats unserer Untersuchung ergibt sich schließlich daraus, daß sich nun auch die Unstimmigkeiten in v. 8—14 heben, von denen wir S. 114f. ausgegangen sind. Jetzt hat v. 15 zu seiner Voraussetzung, daß der Geheilte um etwas gefragt worden ist, dessen Beantwortung er erst geben konnte, nachdem er durch ein zweimaliges Zusammentreffen mit Jesus erfahren hatte, wer sein Wohltäter sei. Steht nun aber v. 15 ohne jede Beziehung zu v. 14, so kann man sich nicht wundern, daß hier nicht berichtet wird, daß der Geheilte Jesum nach seinem Namen gefragt habe. Die Wiederbegegnung des Kranken mit Jesus hat keinen anderen Zweck, als daß dieser jenem eine Ermahnung zukommen läßt, die er ihm in unmittelbarem Anschluß an die

Heilung des herzudrängenden Volkes wegen nicht geben konnte. Damit ist dann auch klar geworden, daß die Entgegnung des Geheilten v. 11 auf die Vorwürfe der Judäer: *ὁ ποιήσας με ὑγιῆ, ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει*, nicht andeuten will, daß er nicht wisse, wer sein Helfer sei, sondern daß er auf die Autorität dessen hin, der am Sabbat das große Wunder an ihm vollbracht, das Bett getragen habe. Die Bemerkung v. 13b: *ὁ γὰρ Ἰησοῦς ἐξένευσεν ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ*, erläutert, weshalb der Geheilte nicht einfach auf Jesum hingewiesen hat, und bereitet zugleich die zweite Begegnung mit ihm vor. Mithin kommt mindestens v. 12. 13a auf das Konto des Bearbeiters, der die Erzählungen von der Heilung des Bethesdakranken und von der Heilung des Lahmen am Sabbat zu Einer kombinierte. Noch wahrscheinlicher ist es mir, daß die Hand des Bearbeiters schon mit v. 11 einsetzt. Dadurch, daß der Geheilte auf den Vorwurf der Judäer v. 10 antwortet, erhält sein Verhalten ein Gewicht, dem der Fortgang der Geschichte nicht entspricht, und bekommt die Darstellung unerträgliche Wiederholungen, sofern das Wort vom Bettnehmen und Wandeln statt zweimal viermal erscheint. An v. 10 würde sich dann v. 13b so anschließen, daß er erläuterte, weshalb sich der Vorwurf der Judäer gegen den Geheilten richtete, statt gegen Jesus, dem er gemeint war.

Es ist nun klar, wie es mit dem Berichte v. 2—17 steht. An die Darstellung vom Teiche Bethesda v. 2—7 hat sich ursprünglich die Bemerkung geschlossen, daß Jesus den Kranken gesund gemacht habe. Wie das geschehen, ist vielleicht durch v. 8 vollständig verdrängt worden, der jedenfalls in den Worten *ἆρον τὸν κράββαττόν σου καὶ περιπάτει* zu der Geschichte der Lahmenheilung gehört, deren vermutlich sehr einfacher Eingang andererseits durch die breite Einleitung der Bethesda-Geschichte aufgesogen ist. Dagegen scheint der Bericht von der Heilung v. 9 noch in beiden Formen erhalten zu sein. Auf die Aufforderung Jesu: Nimm dein Bett und wandle, gehört wie in den synoptischen Parallelen Matth. 9, 6f. Mark. 2, 11f. Luk. 5, 24f., die Ausführung des Befehles, also v. 9b: *καὶ ἦρεν τὸν κράβαττον αὐτοῦ καὶ περιεπάτει.* Das vorangehende *καὶ ἐγένετο ὑγιὴς ὁ ἄνθρωπος* ist nicht bloß überflüssig und lähmt den Fortgang der Darstellung, sondern schaut auch zurück auf v. 4 (*ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς ὑγιὴς ἐγένετο*) und v. 6 (*θέλεις ὑγιὴς γενέσθαι*) und findet sich auch im Schluß der Geschichte v. 15 (*ὁ ποιήσας αὐτὸν ὑγιῆ*). Das Vorkommen derselben Wendung in v. 11 hat schon seine Erklärung gefunden durch den Nachweis, daß dieser Vers dem Bearbeiter angehört; und so wird doch auch wohl der Satz in v. 14: *ἴδε ὑγιὴς γέγονας*, auf den Bearbeiter zurückgehen, sodaß allein die Worte *μηκέτι ἁμάρτανε, ἵνα μὴ χεῖρόν σοί τι γένηται* ursprünglich sind. Fraglich bleiben muß, ob nicht vielleicht das *ἔγειρε* in v. 8 aus der Bethesda-Geschichte stammt. Dagegen spricht, daß es sich auch in den synoptischen Parallelstellen Mark. 2, 9. 11 u. Par. findet; dafür, daß in diesen Stellen der Aufforderung *ἔγειρε* in der Beschreibung der Heilung jedesmal ein Ausdruck

entspricht, was in Joh. 5, 9 nicht der Fall ist, und daß das Wort Jesu in v. 11 und 12 zitiert wird ohne das ἔγειρε. Die Sache ist von untergeordneter Bedeutung. Gehört die ganze Rede Jesu in v. 8 der Geschichte von der Lahmenheilung an, so hat in der vom Bethesdakranken vielleicht gestanden: ὑγιὴς ἴσθι (vgl. Mark. 5, 34), oder ähnliches.

Welcher von den beiden Erzählungen v. 1 angehört, läßt sich nicht sagen; doch ist daraus kein Kapital zu schlagen für die Ansicht, daß die Festreisen erst später dem Text des Evangeliums eingefügt worden seien. Denn beide Erzählungen gehören, ganz abgesehen von v. 1, nach Jerusalem; vgl. v. 2 und 14. Welche von beiden der Grundschrift angehört, und welche erst vom Bearbeiter eingefügt worden ist, wird sich aus einer Untersuchung der zweiten Hälfte des Kapitels, der Rede v. 18—47, ergeben.

Von hier aus hat schon Wendt versucht, eine Scheidung von älteren und jüngeren Elementen in der vorhergehenden Geschichte zu gewinnen. Seine Überlegung ist folgende: In der Rede verteidige sich Jesus gegen den Vorwurf der Sabbatschändung, den man gegen ihn erhoben wegen seines Wunders. Nun sei aber in v. 1—16 nirgends von einer Tat Jesu die Rede, denn das bloße Aussprechen des Heilungsbefehles v. 8 könne nicht als sabbatschänderisches Tun betrachtet worden sein; ein solches wäre allerdings das Tragen des Bettes von Seiten des Kranken. Aber nicht gegen den Vorwurf wende sich Jesus, daß er einen anderen zur Sabbatschändung veranlaßt, sondern daß er selbst den Tag Gottes entheiligt habe. Daraus ergebe sich, daß dem Berichte v. 1—16 eine ältere Form zu Grunde liegen müsse, in der Jesus dem Kranken praktische Hülfe geleistet habe; daß dieser Bericht aber in späterer Zeit, in der man die Wunder nur durch Jesu Allmachtswort vollzogen dachte, umgestaltet worden sei. Diese Reflexion würde sich auch auf die Perikope von der Heilung der verdorrten Hand Matth. 12, 9ff. Mark. 3, 1ff. Luk. 6, 6ff. anwenden lassen. Sie beruht auf einer mißverstandenen Auffassung der Krankenheilung, als ob diese nur dann als eine Arbeit angesehen worden wäre, wenn manuelle Hülfsleistungen dabei angewandt worden wären. Aber wenn nach Anschauung jener Zeit die Krankheiten auf der Einwohnung von Dämonen beruhen, deren Austreibung von den dazu Befähigten nicht ohne große Anstrengung und eventuell Kräfteverlust erreicht werden kann[1], so genügte die Tatsache, daß Jesus den Kranken gesund gemacht hatte, vollkommen dazu, jenem eine Anklage auf Sabbatentweihung zu verschaffen. Mithin ist von Wendts moderner Reflexion aus eine Scheidung der verschiedenen Elemente des geschichtlichen Berichtes nicht zu gewinnen.

Der Eingang der Rede, v. 18f., hat gewisse Schwierigkeiten, die jedoch leicht ihre Erledigung finden, wenn das Problem des erzählenden Abschnittes gelöst ist. Wellhausen bemerkt zu v. 18: „In dem Wort, ‚mein Vater wirkt bis jetzt, und ich wirke auch' sehen die Juden eine Blasphemie, und nun ver-

1. Vgl. Mark. 5, 30. Matth. 8, 16. 17.

folgen sie ihn nicht bloß (16), sondern trachten ihm nach dem Leben (18). Das ist jedoch eigentlich keine Steigerung, der Vers 18 sieht eingeklemmt und nachgetragen aus, und der dadurch entstehende zwiefache Anhub der Rede (17 = 19) erscheint bedenklich.“ Hier tritt Wellhausens Intuition um so glänzender hervor, als ihm die richtige Auffassung der Erzählung fehlt, von der aus erst das Zutreffende seiner Vermutung nachgewiesen werden kann. Daß v. 18 in der vorliegenden Gestalt nur dem Bearbeiter angehören kann, ergibt sich daraus, daß hier die beiden Erzählungen zusammengekoppelt sind: *ὅτι οὐ μόνον ἔλυεν τὸ σάββατον, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν*, ebenso wie er es in v. 16 versucht hat. Dazu kommt, daß der Satz in v. 16: *διὰ τοῦτο ἐδίωκον οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Ἰησοῦν*, in v. 18, durch *διὰ τοῦτο μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι* so wieder aufgenommen wird, daß ihm ein ganz anderer Sinn untergeschoben wird. Denn erstens setzt er voraus, daß die Verfolgung in v. 16 wegen Sabbatschändung erfolgt sei, und zweitens, daß die Verfolgung darauf abzielte, Jesum zu töten, wovon in v. 16 nicht die Rede war. Sieht man nun, daß der Gedanke von v. 17 in der Rede v. 19—29 einfach weiter fortgeführt wird, so läßt sich eine Erklärung für den „eingeklemmten und nachgetragenen“ Vers 18 nur dadurch geben, daß der Bearbeiter das Mordverlangen der Judäer verwenden wollte, das ebenso wie in der synoptischen Sabbatgeschichte Matth. 12, 9—14 als Effekt der Sabbatübertretung Jesu berichtet wird; vgl. 7, 19ff. Damit ist dann gegeben, daß nach Beseitigung von v. 18 und der Zitationsformel in v. 19 das mit v. 17 angeschlagene Thema in einem Zuge durchgeführt wird bis zu v. 29.

Von v. 30 an wird ein ganz anderer Gedankengang eingeschlagen. Hierauf als auf ein Zeichen verschiedener Quellen ist man natürlich längst aufmerksam geworden. „Wenn irgendwo“, so meint H. Holtzmann mit Beziehung auf den Abschnitt von der Totenauferstehung v. 24—29, „so besteht hier Versuchung zu einer kritischen Hypothese, die es erlaubt, die allein sicher eschatologisch gemeinte Stelle v. 28. 29 als einer anders gearteten Lage des Auferstehungsgedankens angehörigen Einschub des Redaktors zu betrachten, oder denselben Gesichtspunkt auf die ganze Rede vom Gericht v. 19—29 auszudehnen. Durch die radikalere Kur würde v. 30 zur Fortsetzung von v. 17.“ Die erstere Annahme ist die von Wendt, die letztere die von Delff, denen die Ansicht von Weiße präludierte, der v. 19—27, mit Ausscheidung einiger Worte aus v. 19f. und von v. 24, für Teile eines in das Evangelium eingeschobenen, betrachtenden Aufsatzes des Apostels Johannes ansah, wozu er auch 3, 13—21. 31—36 rechnete. Er zeigt sich darin konsequenter als Delff, der die dogmatischen Zusätze zu den Perikopen von dem Gespräch Jesu mit Nikodemus und dem letzten Auftreten des Täufers der Grundschrift zuweist. Wellhausen urteilt, daß v. 30—46 eine von neuem anhebende Rede sei, in der, wenn auch stark überarbeitet, die Grundschrift stecke, während man in v. 17—29 nichts von dem Anlaß der Sabbatschändung merke und hier also offenbar dem Bearbeiter gegenüberstehe.

Die Rede Jesu in v. 19—29 teilt zunächst, formell betrachtet, mit den Zusätzen 3, 13—21. 31—36 die Eigentümlichkeit, die auch Wellhausen hervorhebt, daß der Redende von sich selbst fast nie in der ersten, sondern in der dritten Person spricht. Es tritt das in dieser Perikope um so überraschender hervor, als der Abschnitt v. 19—29 nicht den Abschluß der Perikope bildet, wie 3, 13—21. 31—36, sondern mitten in einer Geschichte steht, in der Jesus von sich sonst immer in der ersten Person redet. Besonders einleuchtend ist diese Eigentümlichkeit, wo sich der Wortlaut in v. 19—29 nahe berührt mit dem in dem folgenden Abschnitt der Rede.

v. 19	v. 30
οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ οὐδέν.	*οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ οὐδέν.*
v. 27	v. 30
ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν.	*καθὼς ἀκούω κρίνω.*

Von dem ersten Satz der Rede v. 17—29 abgesehen findet sich noch in v. 24 ein Satz, in dem Jesus von sich in der ersten Person spricht: *ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με κτλ.*, während bereits v. 25, in dem noch einmal dieselbe Einleitungsformel wie in v. 24 (*ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν*) gebraucht wird, über Jesus in der dritten Person referiert. Weiße scheidet gerade v. 24 aus. Daß er sich nicht bloß formell, sondern auch inhaltlich von den umgebenden Stücken abhebt, ist bald zu zeigen.

Es ist eine noch immer unerledigt gebliebene Frage, ob in v. 21—29 von Totenerweckung in physischem oder ethischem Sinne die Rede sei, oder, wenn von beidem, in welchem Verhältnis die verschiedenen Anschauungen zu einander stehn. Auch Wellhausen hat bis zum Abschluß seiner Schrift geschwankt, wie sich aus der Fußnote auf S. 26 ergibt. Die Totenerweckung, von der v. 21 als einer Jesu von seinem Vater überwiesenen Machttat spricht, gehört zu den Werken, die größer sind als die bisher von ihm ausgeführten; (vgl. v. 20). Da es sich nun dort zunächst um Heilung von leiblich Kranken handelt, bei deren erster (der Originalschrift nicht angehöriger!) dreimal das Wort wiederholt wird: *ὁ υἱός σου ζῇ* (4, 50. 51. 53), so kann die Steigerung der Wundertätigkeit doch wohl nur in der Auferweckung vom leiblichen Tode liegen; und eine solche Steigerung bietet das Evangelium in der vorliegenden Form tatsächlich in dem Bericht von der Auferweckung des Lazarus, Kap. 11. Auf die leibliche Auferweckung weisen auch die Worte v. 21: *ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ*, die nach Analogie von Stellen wie Deut. 32, 39. 1 Sam. 2, 6. Sap. 16, 13. Röm. 4, 17 nur von der Erweckung vom leiblichen Tode verstanden werden können. Wenn man dagegen geltend macht, das vertrage sich nicht mit v. 20: *ἵνα θαυμάζητε*, was auf eine alsbald zu machende Erfahrung hinweise, noch mit v. 23 (*ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱὸν καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα*), dessen Forderung gleichfalls keine Verschiebung auf den jüngsten Tag dulde, noch auch mit dem *οὓς θέλει* v. 21, wodurch im Unterschiede von der allen wider-

fahrenden leiblichen Erweckung v. 29 von einer partiellen die Rede sei, unter der nichts anderes als die Wiedergeburt verstanden werden könne, so ist doch im Auge zu behalten, daß es sich, wie bei den oben erwähnten Totenerweckungen durch den Vater, auch bei denen des Sohnes in v. 21. 25. 26 nicht um die allgemeine Auferstehung am Ende der Tage handelt, sondern um solche Fälle, die zur Zeit seines irdischen Lebens stattfinden. Auf sie passen alle die Züge, welche die Erweckung am jüngsten Tage ausschließen: Nicht alle Toten, sondern οὓς θέλει (v. 21), macht der Sohn lebendig; von der Zeit der Auferstehung heißt es v. 25: ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν; nicht alle Toten werden leben, sondern die, welche die Stimme des Sohnes Gottes gehört haben. Daß dieses geschehen wird, braucht insofern nicht Wunder zu nehmen, als die einzelnen Totenerweckungen von dem vollzogen werden, der auch am Ende der Tage die allgemeine Totenerweckung vollzieht, auf die v. 28f. hinweist.

In diesem geschlossenen Gedankengang, in dem von Jesus immer in der dritten Person die Rede ist, steht formell und inhaltlich scharf abgegrenzt v. 24: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν. Daß der hier ausgesprochene Gedanke sich aufs nächste berührt mit den Gedanken Jesu im Gespräch mit Nikodemus (3, 3. 11), bedarf keines Nachweises. Ebenso offenbar ist es, daß der Gedanke von der Totenauferweckung durch Jesus in den anderen Versen dieses Redestückes auf Voraussetzungen zurückgeführt wird, die wir bisher nur bei dem Bearbeiter, bezw. in den von ihm eingeschalteten jüngeren Stücken angetroffen haben. In v. 19—29 wird mit den stärksten Ausdrücken die Gottgleichheit Jesu hervorgehoben. Wenn in v. 30 betont wird, daß der Sohn von sich aus nichts tun könne, so wird dieser Gedanke in v. 19ff. nicht so gewendet, daß Jesus zu jedem Werke des göttlichen Beistandes bedürfe, sondern so, daß seine Werke in der Weise zu Stande kommen, daß er sie den Vater tun sieht und sie dann auf Grund der ihm vom Vater ein für alle Mal verliehenen Kraft nachtut: ἃ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ποιεῖ ὁμοίως (v. 19). Alles was der Vater tut, also auch die größten Allmachtswerke, zeigt der von Liebe zum Sohne erfüllte Vater diesem und versetzt ihn dadurch in die Lage, das auch zu tun; wie denn viel größere Werke als die vollzogenen Krankenheilungen vom Sohne werden vollzogen werden, obenan die Totenerweckungen. Das geschieht aber, „damit alle den Sohn ehren, gleichwie sie den Vater ehren; wer den Sohn nicht ehrt, ehrt den Vater nicht, der ihn gesandt hat.“ Also unbedingter Weise werden Jesu Werke und Ehrenbezeugungen zugewiesen, wie sie nur Gott selbst tut und empfängt.

Ganz dieselben Beobachtungen lassen sich machen, wenn man den Begriff κρίνειν und κρίσις ins Auge faßt, wie er sich in Kap. 5 findet. Wenn Jesus v. 30 sagt: καθὼς ἀκούω κρίνω, καὶ ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δικαία ἐστίν, so bezieht sich das natürlich auf das Urteil, das er in dem vorliegenden Falle abgegeben

hat im Unterschied von dem Urteil seiner Gegner. Von diesem ist auch in dem Stücke, 7, 19—24 die Rede, das mit den Worten abschließt: *μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε.* Während nun Jesus sein Urteil auf die durch wiederholte Gottesoffenbarungen erhaltene Erkenntnis zurückführt, die er v. 37 seinen Gegnern abspricht, so heißt es v. 22 in Bezug auf das Endgericht, das sonst als eine Sache Gottes vorgestellt wird: *οὐδὲ γὰρ ὁ πατὴρ κρίνει οὐδένα, ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκεν τῷ υἱῷ.*

Daß in der Rede v. 19—29 mit keiner Silbe von der Sabbatentweihung gesprochen wird, braucht nicht mehr hervorgehoben zu werden; und so sind denn auch schon längst alle Eigentümlichkeiten dieses Stückes erkannt worden, ohne daß man zu einer im wesentlichen einheitlichen Exegese und zu einer sicheren Bestimmung des Verhältnisses zur vorangehenden Geschichte hätte kommen können. Wie oft, so hat auch hier B. Weiß das Problem deutlich erkannt. Zur Aufklärung über den gegenwärtigen Stand der Kritik ist es erwünscht, einen Teil seiner Reflexionen mitzuteilen: „Was wir nach der Einführung dieser Rede (v. 19) vermuten mußten, bestätigt sich durch den ganzen, den Grundgedanken in durchweg doktrinärer Form und rein schriftstellerischem Schematismus entwickelnden und v. 30 ohne jede Beziehung auf den geschichtlichen Ausgangspunkt abschließenden Charakter derselben. Daß Jesus in seinem irdischen Leben nicht die ihm in seiner Erhöhung zuteil gewordene gottgleiche Ehre reklamiert (v. 23) und wenigstens gewiß nicht außerhalb des Zusammenhangs mit den eschatologischen Reden schon jetzt sich die allgemeine Totenerweckung zugeschrieben hat (v. 28 f.), daß er nicht in der spezifisch johanneischen Lehrform über das schon gegenwärtige ewige Leben der Gläubigen (v. 24) geredet und über die Gleichheit des Lebens im Vater und im Sohn spekuliert hat (v. 26), bedarf für die geschichtliche Betrachtung keines Nachweises . . . . . So sehr dem Evangelisten die geschichtlichen Beziehungen verblaßt sind, so sehr der Rede eine ausschließlich lehrhafte, auf das Heil des Einzelnen bezügliche Bedeutung abgewonnen und diese in stark johanneischer Lehrsprache ausgeprägt ist, so blicken jene doch immer wieder hindurch; nur daß die in Anknüpfung und Durchführung die konkrete Situation so völlig verlassende Rede immer wieder bestätigt, daß der Evangelist nicht selbst Ohrenzeuge dieser Verhandlungen war und nur nach allgemeiner Kunde den wesentlichen Inhalt und die lehrhafte Bedeutung derselben wiederzugeben sucht."

Anstatt die richtigen Beobachtungen über diesen Abschnitt mit der zunächst gar nicht hierher gehörigen Frage über die Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes zu vermischen, hätte Weiß ins Auge fassen sollen, wie denn der Verfasser dazu gekommen ist, gerade an dieser Stelle von der gottgleichen Wunderwirksamkeit Jesu, bis zu Totenerweckung und Endgericht, zu sprechen. Es kann das doch nicht auf Zufall oder Willkür beruhen. Nach unsern Untersuchungen über die Geschichte v. 2—16 kann es keinem Zweifel unterliegen, daß wir es in v. 17. 19—29 mit der Rede zu tun

haben, die sich an das Wunder anschließt, in dem Jesus dasselbe erreicht, was Gott durch seinen Engel im Bethesdateiche bewirkt hat. Die Rede hat ihren runden Abschluß in v. 29 mit dem drohenden Hinweis auf die Auferstehung des Gerichts für die, welches Böses getan haben, womit offenbar denen zugewinkt wird, die Jesus verfolgen seiner Wundertat wegen (v. 16) und ihn nicht wie den Vater ehren (v. 23). Damit ist dann auch nachgewiesen, daß wie die Rede so auch die Bethesdageschichte der jüngeren Überlieferung angehört, die eine Fortbildung der älteren zeigt, und die der Verfasser mit dieser verbunden hat. Dann wird man erwarten dürfen, daß die Rede v. 30—47 sowie der eingesprengte Vers mit der Geschichte von der Sabbatheilung zusammengehört und mit ihr ein Stück der Grundschrift des Evangeliums bildet.

Von der allgemeinen Wahrscheinlichkeit dieser auch von Wellhausen vertretenen Ansicht bis zum genauen Nachweis der Richtigkeit derselben ist nun aber noch ein langer, nicht ganz bequemer Weg. Aus v. 18, verglichen mit den synoptischen Parallelen und 7, 19ff. hat sich ergeben, daß der Bericht von der Lahmenheilung am Sabbat mit der Bemerkung abgeschlossen haben muß: ἐζήτουν τὸν Ἰησοῦν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, ὅτι ἐλυεν τὸ σάββατον. Eine Antwort Jesu auf diese Absicht kann nicht begonnen haben mit v. 30: οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδέν· καθὼς ἀκούω κρίνω, καὶ ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δικαία ἐστίν, ὅτι οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με. In diesen Worten rechtfertigt Jesus gewiß sein Verhalten, aber so, daß er ebenso den konkreten Fall, um den es sich handelt, als das Vorgehen der Judäer gegen ihn ignoriert. Und daran ändert auch der weitere Verlauf der Rede nichts. Gehört diese wirklich zu der Sabbatheilung, so fehlt ihr der Anfang.

Dazu tritt die Beobachtung, daß v. 30, mit dem man doch offenbar v. 19—29 gegenüber in einen ganz neuen Gedankenkreis tritt, von der κρίσις Jesu redet, um die es sich auch in v. 29 handelt, und daß v. 31 mit dem neuen Gedanken der μαρτυρία einsetzt, der dann im Folgenden weiter ausgeführt wird. Nun liegt ja auf der Hand (vgl. S. 122), daß die κρίσις in v. 30 etwas ganz anderes ist als in v. 29; hier liegt eine künstliche Verknüpfung gleich klingender Aussagen durch den Bearbeiter vor. Dann muß aber v. 30 den Abschluß einer Gedankenreihe gebildet haben, da mit v. 31ff. eine neue folgt. So erhebt sich also auch von hier aus gesehen die Vermutung, daß in der Originalschrift des Evangeliums dem v. 30 der Anfang der Rede Jesu vorangegangen sein muß, in der er sich gegen die richtet, die ihn wegen seiner Sabbatentheiligung zu töten suchten. Dieser Anfang hat die Stelle räumen müssen, da in der Geschichtsdarstellung die Bethesdageschichte den Vorrang und die zur Bethesdageschichte gehörende Rede den ersten Platz einnahm: die Sabbatheilung wurde in sie aufgenommen, und die dazu gehörige Rede wurde nach Bequemlichkeit angeschlossen. So trat v. 30ff. neben v. 29. Aber wo blieb der Eingang der Rede?

Mir scheint in 7, 19—24. — H. Holtzmann urteilt: „Tatsächlich hat sich

unter allen innerhalb der ersten Hälfte des Evangeliums vorgenommenen Umstellungen die Verpflanzung von 7, 15—24 hinter 5, 47 am meisten empfohlen."[1] Meine in dieser Angelegenheit vor Jahren abgegebene Meinung[2] bitte ich durch die folgenden Ausführungen für antiquiert ansehen zu wollen.

Von einer ganzen Reihe von Forschern[3] ist betont worden, daß der Abschnitt 7, 19—24 in seinem jetzigen Zusammenhange ursprünglich nicht gestanden haben könne. Gut und klar sind die Gründe dafür von Wendt zusammengefaßt worden[4]: „Nach der Darstellung unsers Evangelisten liegt zwischen dem Vorgange 5, 1ff., der bei einem „Feste der Juden" (5, 1) vor dem Passahfeste 6, 4 d. h. spätestens bei dem Purimfeste im März desselben Jahres, stattfand, und der in das Laubhüttenfest (7, 2) fallenden Rede (7, 15ff.) ein Zeitraum von wenigstens 7 Monaten. Nicht daß Jesus überhaupt nach so langer Zeit wieder auf jenen früheren Vorgang Bezug nimmt, wohl aber die Art und Weise dieser Bezugnahme ist sehr auffallend. Auf die Worte Jesu v. 16—18, die sich auf die Herkunft seiner Lehre von Gott beziehen, folgt abrupt der Vorwurf: „hat nicht Moses euch das Gesetz gegeben, und keiner von euch tut das Gesetz" (v. 19a), dann ebenso abrupt die Frage: „was sucht ihr mich zu töten" (v. 19b). Daß Jesus bei dieser Frage die frühere Tötungsabsicht 5, 18 im Sinne hat, ist daraus ersichtlich, daß er im Folgenden eine weitere Rechtfertigung der Sabbatheilung gibt, um derentwillen man ihn damals zu töten gesucht hatte. Aber wie kann Jesus die ihn jetzt auf dem Laubhüttenfest umringenden Menschen einfach als identisch behandeln mit den Judäern von 5, 18? Ebenso wie er von jener Tötungsabsicht 5, 18 wie von einer gegenwärtig bestehenden redet, spricht er auch im weiteren von seiner Sabbatheilung ganz wie von einem Vorgange, der sich eben jetzt vor den Anwesenden abgespielt hat (vgl. die Praesentia θαυμάζετε v. 21 und χολᾶτε v. 23). Sie ist das „eine Werk", welches die Anwesenden zu ihrem Erstaunen gesehen haben (v. 21), während doch nach der Darstellung unsers Evangelisten Jesus früher in Jerusalem schon viele wunderbare Taten sichtbar vor dem Volke vollbracht hatte (2, 23. 3, 2. 4, 45 [6, 2]). Diese Art der Bezugnahme auf jenen Vorgang ist in der viel späteren Situation, welche der Evangelist angibt, höchst unnatürlich. . . . . Klar und verständlich wird die Art der Bezugnahme nur bei der Annahme, daß ursprünglich, nämlich in der Quelle, aus welcher unser Stück stammt, diese Worte Jesu 7, 19—24 wirklich mit der Heilungsgeschichte 5, 1ff. zeitlich zusammengehörten."

Nach meiner Meinung läßt sich gegen diese Erwägung gar nichts einwenden. Aber alles dieses gilt doch nur für den Abschnitt 7, 19—24 und nicht für 7, 15—24; ja, ganz mit Recht bemerkt man, daß die Fragen

1. Unordnungen und Umordnungen im vierten Evangelium, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1902 S. 50ff.

2. Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I, 199—203.

3. Vgl. die Holtzmannsche Abhandlung S. 51. 53. 4. A. a. O. S. 79f.

Jesu in v. 19 ohne jeden Zusammenhang mit den vorangehenden Versen sind. Der erste, der das vorliegende Problem schärfer ins Auge faßte, Bertling[1], hatte dabei nur an den Abschnitt 7, 19—24 gedacht. Wenn ich dann in Übereinstimmung mit Wendt annahm, v. 15—24 seien aus Kap. 5 nach Kap. 7 geraten, so lockte mich vor allem der Schein, daß dieses ganze Stück sich verhältnismäßig einfach an den Schluß von Kap. 5 anfügen ließ. Man konnte beim ersten Blick den Eindruck bekommen, daß die Worte Jesu 5, 47: *εἰ δὲ τοῖς ἐκείνου γράμμασιν οὐ πιστεύετε, πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασιν πιστεύσετε*, ganz natürlich aufgenommen würden durch 7, 15: *ἐθαύμαζον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες· πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς*. Aber mit Recht ist dagegen eingewandt worden, daß *γράμματα* und *τὰ γράμματα* nicht dasselbe sei. In der Tat bezieht sich die Verwunderung der Juden in 7, 15 nur auf die Gelehrsamkeit, die sie in Jesu Rede finden; Jesus weist dann aber diese für ihn schmeichelhafte Bewunderung seiner Rede, wobei die Betreffenden nicht die geringste Neigung zeigen, den sittlichen Forderungen Jesu nachzukommen, in v. 16 ohne weiteres ab. Diese Gedankenreihe von v. 15—17 schließt sich in keiner Weise innerlich an das Ende von Kap. 5 an. Daß die von Satz zu Satz sich steigernde Schärfe des Angriffs in der Rede 5, 30—47 keinen anderen Eindruck sollte gemacht haben als den der Verwunderung über Jesu Gelehrsamkeit, ist ebenso wenig wahrscheinlich, wie daß Jesus in einem so veränderten Ton wie in 7, 16f. seine Rede sollte weiter fortgesetzt haben. Tatsächlich läßt sich nun aber auch nichts Durchschlagendes dafür vorbringen, daß 7, 15 nicht mit v. 14 zusammen gehöre. An den Bericht, daß Jesus im Tempel gelehrt habe, schließt sich die Bemerkung in v. 15 tadellos an, daß man sich über seine Schriftgelehrsamkeit gewundert habe. Andererseits weist die Ausführung v. 25—29 offenbar zurück auf den Inhalt von v. 16 und 17. So wird man sie also doch wohl an ihrer Stelle lassen müssen.

Anders dagegen steht es mit v. 18. In unmittelbarem Zusammenhang mit Worten Jesu, in denen er von sich in der ersten Person redet, tritt hier auf einmal das schon oft beobachtete Reden in der dritten Person ein, verbunden mit den deutlichsten Kennzeichen, daß eine Reproduktion von Gedanken des Originals vorliegt. Man vergleiche:

7, 18.	5, 30f.
ὁ ἀφ' ἑαυτοῦ λαλῶν τὴν δόξαν τὴν ἰδίαν ζητεῖ· ὁ δὲ ζητῶν τὴν δόξαν τοῦ πέμψαντος αὐτόν, οὗτος ἀληθής ἐστιν καὶ ἀδικία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.	*καθὼς ἀκούω κρίνω, καὶ ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δικαία ἐστίν, ὅτι οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με. ἐὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἡ μαρτυρία μου οὐκ ἔστιν ἀληθής.*

1. Eine Transposition im Evangelium Johannis; Studien u. Kritiken 1880 S. 351 ff.

Dabei ist zu beachten, daß die Gedanken, welche der Bearbeiter in 7, 18 reproduziert hat, ebenso wie der folgende Abschnitt v. 19—24 dem Zusammenhang des 5. Kapitels entstammen. Auch dieses wird zu einer besseren Lösung des Problems dienen, als ich sie früher zu geben im Stande war.

Wie kommt v. 19—24 aus Kap. 5 nach Kap. 7? Auf diese Frage hat schon Bertling mit der Hypothese geantwortet, daß aus Zufall ein Blatt der Textrolle versetzt worden sei. Ich habe diese Hypothese im Zusammenhang mit anderen Beobachtungen bezüglich des Textes des 4. Evangeliums auf das ganze Stück 7, 15—24 ausgedehnt, nicht ohne daß ich zugeben mußte, sie sei an einem Punkte nur mit Schwierigkeit durchzuführen[1]. Hätte ich damals schon eine genügende Einsicht in das ganze textkritische Problem des Evangeliums gehabt, so wäre ich wohl nie auf diese Lösung der Schwierigkeit gekommen. Jetzt steht die Sache anders, nachdem ich erkannt habe, daß der Zusammenschluß von 5, 17—29 und v. 30—47 ein künstlicher ist, und daß diesem zweiten Stücke der Kopf fehlt. Daß er in 7, 19—24 vorhanden ist, zeigt sich auf den ersten Blick. Dem Plane der Judäer gegenüber, ihn wegen Sabbatschändung zu töten (5, 18), weist Jesus in 7, 19ff. hin auf Mose, für dessen Gesetz sie eifern, während sie durch ihre Mordpläne und ihren Zorn (v. 23) das Gebot „Du sollst nicht töten" übertreten. Nachdem die entlarvten Gegner ihm abgestritten, daß sie ihn töten wollten, macht Jesus geltend, daß es ein einziges Werk gewesen sei, was er am Sabbat getan, dem sie doch ihre Bewunderung nicht versagen können, während sie selbst immerzu am Sabbat die Beschneidung vornehmen, die doch nicht in dem Maße eine dem ganzen Menschen zu Teil gewordene Liebestat ist wie die durch Jesus vermittelte Heilung[2]. In Bezug hierauf ruft er ihnen v. 24 zu: *μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε.* Ein äußerliches und ungerechtes Urteil war es, wenn sie den Gesetzesbuchstaben gegen Jesus geltend machten. Hieran schließt sich so eng, wie nur denkbar, 5, 30 an: *οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδέν. καθὼς ἀκούω κρίνω, καὶ ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δικαία ἐστίν.* Es sieht ja so aus, als ob Jesus das, was er tut, von sich aus, nach eigenem Belieben und Willkür, täte. Aber so ist es nicht: sein Urteil und das diesem entsprechende Handeln geht darauf zurück, daß er Gottes Stimme hört, und das beruht wieder darauf, daß es ihm allein darauf ankommt, nicht seinen Willen, sondern den Willen dessen, der ihn gesandt hat, zu erkennen und auszuführen. Eine Bestätigung unserer Behauptung ergibt sich auch aus 8, 15. 16a, einem Stücke, in dem, wie später nachgewiesen werden wird, der Bearbeiter aus Anregung von 8, 13, worin ein deutlicher Bezug auf 5, 31 vorliegt, die Gedanken der Bethesdarede unmittelbar vor 5, 31 reproduziert. Man vergleiche:

1. Vgl. a. a. O. S. 203.

2. Daß die schulmeisterliche Zwischenbemerkung in v. 22 (*οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ Μωϋσέως ἐστίν, ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων*) die Feder des Bearbeiters verrät (vgl. den Fall 4, 2. 6, 4. 45), bedarf kaum der Erwähnung. So auch Schwartz II, 119.

8, 15. 16a.	7, 24. 5, 30
ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε, ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα. καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγώ, ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἐστιν.	μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε. οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδέν. καθὼς ἀκούω κρίνω καὶ ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δικαία ἐστίν.

Daß in 8, 15. 16a derselbe Gedankengang vorliegt, der durch die Stellung von 7, 24 vor 5, 30 erreicht wird, liegt auf der Hand. Daß aber den Bearbeiter in Kap. 8 nicht der Gedanke von 7, 24 auf den verwandten von 5, 30 gebracht hat, sondern daß ihm von Anfang an die Bethesdarede vor Augen stand, ergibt sich daraus, daß der ihm vorliegende Text 8, 13. 14a direkt auf 5, 31ff. verwies.

Damit ist wohl der Nachweis geführt, daß 7, 19—24 zwischen 5, 29 und 30 gehört. Dann ist aber auch klar, daß jener Abschnitt nicht aus Versehen in Kap. 7 hinein geraten ist, sondern daß seine Versetzung im Zusammenhang damit steht, daß der Bearbeiter vor 5, 30 einen großen Abschnitt aus der jüngeren Überlieferung eingefügt hat. Wie der Text von Kap. 5 jetzt geartet ist, gibt es für 7, 19—24 dort überhaupt keinen Platz. Denn 5, 18 weist so unmittelbar auf 5, 17 zurück, daß sich dort das Stück nicht einschieben kann. Aber auch an 5, 29 findet es absolut keinen Anschluß. So richtig andererseits die Empfindung war, die Bertling veranlaßte, 7, 19—24 nicht an den Schluß, sondern an den Anfang der Rede in Kap. 5 zu stellen, so unmöglich ist es doch, den Satz 5, 17: ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι, von der Spitze der Rede fortzunehmen und ihn hinter 7, 19—24 zu stellen. Daß Bertling das nicht erkannt hat, erklärt sich daraus, daß er überhaupt nicht mit der Möglichkeit gerechnet hat, daß 5, 17. 19—29 zugleich mit der Bethesdageschichte aus einer jüngeren Überlieferung stammt. Für das im Zusammenhang von Kap. 5 um seinen Platz gebrachte Stück 7, 19—24 glaubte der Bearbeiter vor 7, 25 einen passenden Platz zu finden, wo τινὲς ἐκ τῶν Ἱεροσολυμειτῶν die Frage aufwerfen: οὐχ οὗτός ἐστιν ὃν ζητοῦσιν ἀποκτεῖναι. Ein letzter Erweis für die Richtigkeit der Umstellung von 7, 19—24 an die Spitze der Rede ergibt sich aus einem Vergleich von

5, 20	mit	7, 21
καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα, ἵνα ὑμεῖς θαυμάζετε.		ἓν ἔργον ἐποίησα καὶ πάντες θαυμάζετε.

Daß beide Stellen nicht unabhängig von einander sind, ist ja klar. Aber dabei zeigt sich erstens, daß im Original Jesus von sich in der ersten Person redet, im Zusatz des Bearbeiters in der dritten; sodann daß das Original von dem ἓν ἔργον redet, das diese ganze Szene veranlaßt hat, die jüngere Überlieferung dagegen von mehreren Werken, wobei vor allem noch an das Wunder 4, 46—54 zu denken sein wird. Wie die Rede v. 17—29 schon durch Vergleich von v. 19 mit v. 30 zeigt, daß sie nicht ohne Kenntnis derjenigen aus

der Grundschrift abgefaßt worden ist, so zeigt die Abhängigkeit der Äußerung in 5, 20 von 7, 21, daß der Verfasser der jüngeren Überlieferung 7,21 nicht in der Geschichte von Jesu Auftreten beim Laubhüttenfest gelesen hat, sondern in der Rede nach der Lahmenheilung am Sabbat.

Welche Stelle hat nun aber im Original der in der Rede v. 19—29 eingesprengte Gedanke von v. 24 gehabt: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν*? Daß er in die Rede bei der Heilung am Sabbat gehört, wurde oben (S. 121) bereits als wahrscheinlich vermutet; natürlich nicht in deren Anfang, sondern in die zweite Hälfte. Hier finden wir verwandte Gedanken: v. 39 *ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν, καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ.* v. 40 *καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με, ἵνα ζωὴν ἔχητε.* Die Wendung, welche die Rede mit v. 40 nimmt, wo Jesus auf den Widerwillen der Judäer gegen seine Person zu sprechen kommt, gibt den Anlaß zu der Äußerung in v. 24, wo Jesus mit voller Emphase noch einmal die Widerwilligen an sich zu locken sucht, daß sie wirklich bei ihm das finden werden, worauf sie bei allen ihren Bemühungen in der Schriftgelehrsamkeit hinzielen. Diesem Selbstzeugnis nimmt dann Jesus in v. 41 alles, was verletzen und mißverstanden werden könnte. Es ist ihm bei allem Werben für den Glauben an sein Wort nicht um Ruhm vor den Menschen zu tun. So sieht man, daß v. 24, der in seinem jetzigen Zusammenhange als ein fremdartiges Element nur störend wirkt, hinter v. 40 den besten Platz findet. Ja, es wird durch ihn auch v. 41 in seiner Bedeutung sicher gestellt, während Wellhausen ihn jetzt als „isoliert und isolierend" streichen möchte. Der Bearbeiter hat v. 24 von seiner ursprünglichen Stelle hinter v. 40 in den ihm passend erscheinenden Zusammenhang über Totenauferstehung und Gericht v. 21 ff. eingerückt.

Freilich ist nun klar, daß es mindestens mißverständlich ist, wenn man behauptet, in v. 24 sei das ewige Leben in ethischem, in den umgebenden Partieen in physischem Sinne gemeint. Es handelt sich beide Male um das ewige Leben als das Gut der messianischen Zeit. Aber in v. 24 wie in v. 39 und 40 wird es denen zu Teil, die Jesu Wort als dem eines Gottgesandten gläubig folgen; in den Partieen der jüngeren Überlieferung dagegen kommt es nur insofern in Betracht, als ihm die Totenerweckung vorangeht: ein Gedanke, der sich auch in Kap. 6 immer wieder durch den Bearbeiter eingeschoben findet. Nach dem Original steht eben das ewige Leben unmittelbar bevor für diejenigen, zu denen Jesus redet; nach dem Bearbeiter dagegen werden sie vorher alle sterben — kein Wunder, da auch der, von dem es lange hieß: *ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει*, schließlich dem allgemeinen Menschenlos seinen Zoll bezahlt hat[1]. Was aber die *κρίσις* in v. 24 betrifft, so handelt es sich darin

1. Vgl. 21, 23 und dazu die Bemerkungen auf S. 10 f.

allerdings auch um das Endgericht, wie in den Ausführungen v. 22. 29. Aber es besteht schlechterdings kein Zusammenhang, weder ein äußerlicher noch ein innerlicher, mit dem Gedanken von v. 30, verglichen mit 7, 24. Aus v. 30 hat der Verfasser von v. 22 den Anlaß gewonnen zu dem Gedanken, daß der Vater dem Sohn das Gericht übertragen habe. Dagegen ergibt sich aus der Fortsetzung des Gedankens von v. 24 in v. 45, daß nach Meinung des Originals nicht Jesus, sondern der Vater der Richter ist, vor dessen Richterstuhl Jesus als Ankläger erscheinen könnte, wie es Mose tun wird. Aus den weiteren Ausführungen des Originals (12, 31f.) wird man erkennen, daß Jesus nicht als Ankläger, sondern als Fürsprecher erscheinen wird.

Gegen den Abschnitt v. 30—47 erhebt B. Weiß Einwände, die, wenn sie berechtigt wären, uns zu der Vermutung führen würden, daß auch hier das Original stark lädiert wäre. Er meint: „Auch die Verknüpfung dieses Teiles der Rede (v. 31—47) mit dem Ganzen durch den Begriff der *μαρτυρία* zeigt sich als eine vom Schriftsteller herrührende. Denn ein Zeuge dafür, daß Jesus der Messias sei, kann die Schrift immer nur indirekt sein, sofern ihr Bild von dem Messias und dessen Wirksamkeit mit seiner Person und Wirksamkeit übereinstimmt.“ Dagegen ist zunächst zu bemerken, daß vom Zeugnis der Schrift über Jesus als den Verheißenen erst von v. 37 an die Rede ist; dieser Gedanke ist aber vorbereitet durch die aus der Situation erwachsenden Gedanken von dem unmittelbaren Zeugnis für Jesus. Das Zeugnis der Schrift vom Messias ist allerdings unbestimmt, wenn es sich um allerlei zerstreute Bemerkungen handelt, von denen noch nicht einmal deutlich ist, ob sie sich auf den Messias beziehen oder nicht, und die in Verbindung mit Zügen stehen, denen in der Erscheinung Jesu nichts entspricht. Weder das Eine noch das Andere paßt auf unsern Abschnitt, wenn man erkennt, daß dessen Gedanken aus dem Wort über den Mosegleichen Propheten Deut. 18, 15—22 stammen[1]. Daß Jesus bei seinen Ausführungen gerade an jene Deuteronomiumstelle gedacht hat, ergibt sich schon aus v. 46: *εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί, περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν*, verglichen mit Act. 3, 22. 7, 37. Aber es ist nun auch ganz offenbar, daß Jesus von v. 30 an immer wieder Gedanken ausspricht, die in jener Deuteronomiumstelle ausgesprochen sind. Wenn er v. 30 sein *κρίνειν* zurückführt auf das Hören der göttlichen Mitteilung, so reproduziert er damit das Bild des verheißenen Propheten Deut. 18, 16. 18, der Israel gesendet werden soll auf seine sorgende Bitte: „Ich möchte die Stimme Jahwes, meines Gottes, nicht weiter hören“, und von dem es gilt: „Dem will ich meine Worte in den Mund legen, und er soll ihnen alles verkündigen, was ich ihm auftragen werde.“ Wenn Jesus das alttestamentliche Zeugnis, das v. 39 als Zeugnis der *γραφαί* und v. 46 als das des Mose er-

1. A. H. Francke, Das alte Testament bei Johannes S. 268 bietet in dieser Beziehung merkwürdigerweise nichts. Zu Deut. 18, 15. 18 zitiert er nur Joh. 1, 21. 25. 6, 14. 7, 40. Dagegen weist er für Joh. 5, 42 mit Recht auf Deut. 6, 5 hin und für Joh. 5, 39 auf Deut. 32, 47.

scheint, als Zeugnis des Vaters bezeichnet, so entspricht das dem, daß es Deut. 18, 17ff. als Rede Gottes auftritt. Wenn Jesus v. 37 das Volk kennzeichnet als ein solches, das, im Unterschied von ihm, dem rechten Propheten, weder Gottes Stimme gehört, noch seine Gestalt gesehen hat, so stimmt das überraschend mit den auf die Sinai-Erscheinung hinweisenden Worten Deut. 18, 16: „Ich möchte die Stimme Jahwes, meines Gottes, nicht weiter hören und dieses große Feuer nicht mehr sehen", sowie mit der Erwähnung desselben Gegenstandes Deut. 4, 12. 15: „Den Schall der Worte hörtet ihr . . ., eine Gestalt aber konntet ihr nicht wahrnehmen". Der Gedanke von der Bestrafung des Unglaubens gegen die Worte des Gottgesandten Deut. 18, 19 klingt wieder in Joh. 5, 43. 45. Wenn Jesus sich v. 43 bezeichnet als gekommen im Namen seines Vaters, so ist „im Namen Jahwes reden" Deut. 18, 20. 22 Bezeichnung für das Auftreten des Propheten; und wenn Jesus dem in seines Vaters Namen Kommenden einen solchen gegenüberstellt, der in seinem eigenen Namen kommt, so berührt sich das mit dem Hinweis auf den Propheten, der im Namen anderer Götter redet Deut. 18, 20, oder der solches redet, was Jahwe ihm nicht aufgetragen hat. Diese Fülle von Parallelen kann nicht zufällig sein, und wenn, wie sich aus Act. 3, 22. 7, 37 ergibt, das Bild des Propheten Deut. 18, 15ff. im Bewußtsein Israels lebte, so liegt kein Grund zu der Annahme vor, der Verweis auf das Schriftzeugnis stamme nicht von Jesus selbst, sondern sei erst von dem Schriftsteller, bezw. von dem Bearbeiter hineingebracht worden.

Erhebt sich nun aber die Ausführung nirgends über die durch Deut. 18 bestimmte Höhenlage der Gedanken, so beruht es auf unberechtigter Übertragung der Gesichtspunkte aus dem der jüngeren Überlieferung angehörenden Stück v. 17. 19—29 auf unsern Abschnitt, wenn H. Holtzmann urteilt, auch hier drehe sich noch alles um das Grundproblem der beginnenden Dogmengeschichte, das Verhältnis von Vater und Sohn. Im Gegenteil, was den in v. 17—29 verhandelten Gedanken betrifft, so findet er in v. 29 einen absoluten Abschluß.

Aber auch da kann man nicht sagen, daß die Rede 7, 19—24. 5, 30—40. 24. 41—47 die spezielle Situation, wie sie 5, 1—16 gezeichnet ist, verlasse und sich in Allgemeinheiten verliere. Sie ist vielmehr ganz aus jenem Anlaß herausgewachsen, wie allerdings erst ganz deutlich wird, wenn der Kopf 7, 19—24 vor 5, 30 gestellt ist, und zeigt in ihrer von Satz zu Satz sich steigernden Lebendigkeit und Leidenschaftlichkeit einen Zusammenstoß Jesu mit den geistlichen Leitern des Volkes, der nicht ohne tiefgehende Folgen bleiben konnte.

Viel sicherer als die eben genannten Erklärer hat Wellhausen den Charakter des Stückes erkannt. Er meint: „Es spricht nichts dagegen, daß die Grundschrift in 30—47 steckt, sie zeigt sich auch in der sehr originellen Verwendung des Täufers, die mit 1, 19ff. im Einklang steht. Nur ist sie stark überarbeitet und am Anfang vielleicht verstümmelt". Letzteres ist gewiß

der Fall, wie durch die Versetzung von 7, 19—24 nachgewiesen worden ist, auf die Wellhausen merkwürdigerweise garnicht aufmerksam geworden ist, was ihm wohl nicht begegnet wäre, hätte er sich ein wenig mehr um das bekümmert, was von theologischer Seite bisher über die Komposition des Evangeliums veröffentlicht worden ist.

Beachtenswert ist, was er von der Überarbeitung des Originals sagt. Er urteilt über v. 32ff.: „Es kommt zunächst Johannes als Zeuge für Jesus in Betracht. Wenn dieser sofort, ehe noch die positive Aussage vollendet ist, als unannehmbar zurückgewiesen wird (34), so sieht man, was davon zu halten ist". Allein in v. 32 ist nicht Johannes, sondern Gott der Zeugende, wie schon das Präsens μαρτυρεῖ beweist, das auf den Täufer nicht paßt, der in v. 33—35 als eine der Vergangenheit angehörige Erscheinung angesehen wird. Die ὑμεῖς in v. 33 treten dem ἐγώ gegenüber, als dem, der einen anderen Zeugen für sich anruft als den, den sie um ein Zeugnis angegangen haben. So wird nicht erst in v. 34 Johannes als Zeuge hingestellt, der für Jesus in Betracht kommen konnte, sondern er wird in v. 33 nur erwähnt, weil er für seine Gegner hätte eine Bedeutung haben können, die er tatsächlich nicht gehabt hat, da sie lediglich Interesse daran hatten, sich in dem Lichte dieses Leuchters zu belustigen. Die Berufung Jesu auf den Täufer hat für ihn nicht die Bedeutung einer Sicherung der eigenen Stellung; deren bedarf es nicht. Dagegen steigert sie die Schuld seiner Gegner, die auf des Täufers Urteil etwas gehalten haben, da sie sonst nicht zu ihm geschickt und sich an dem Lichte seines Auftretens erfreut hätten. So scheint es mir unzulässig, das Stück v. 33—36 teilweise oder ganz als sekundär auszuschalten und etwa anzunehmen, v. 37 schließe sich unmittelbar an v. 32 an, wo natürlich οἶδα und nicht οἴδατε zu lesen ist. Wellhausen streicht v. 36 als dem Bearbeiter angehörig, aber mit der unzutreffenden Begründung, daß die beiden Aussagen in v. 36 und 37 inhaltlich identisch seien und nicht durch καί verbunden werden könnten. In v. 36b redet Jesus im Gegensatz zu dem Zeugnis des Johannes ganz allgemein von dem Zeugnis der Werke, die er vollbringt (ἅ ἐποιῶ) in Folge Mitteilung und Befähigung durch den Vater, der ihn gesandt hat. Das ist die Vorstellung von den Wundern, wie sie 1, 52 zu Tage tritt und sie unterscheidet von den Allmachtstaten Jesu, von denen in 5, 20—29 die Rede ist. An das ganz allgemeine Urteil in v. 36 schließt sich in v. 37a der Hinweis auf den konkreten in Rede stehenden Fall der Krankenheilung am Sabbat: ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ, der damit verlassen wird. Die Unempfänglichkeit der Feinde Jesu gegen das Gotteszeugnis der Werke wird der Anlaß, von v. 37b an die Unempfänglichkeit der „Meister in Israel" gegen das Zeugnis der Schrift zu geißeln. Von jeder prophetischen Erleuchtung verlassen, sehen sie nicht, daß die Schrift von Jesus zeugt. Mit v. 40 geht nun Jesus über auf den persönlichen Grund des Widerspruchs der Judäer gegen Jesus. Wenn Wellhausen meint, v. 41 stehe isoliert und isolierend zwischen v. 40 und 42, so ist diese Vorstellung durch den

Nachweis gehoben, daß vor v. 41 der versprengte v. 24 gehört. Vollends für verfehlt muß ich es halten, wenn nach Wellhausen das ganze Stück v. 43—47 locker angefügt sein soll: in v. 43 findet sich nicht eine Weissagung auf Barkochba, sondern, wie S. 131 gezeigt worden ist, ein Hinweis auf Deut. 18, 20; v. 44 wird durch v. 41 nicht verdächtig, da dieser als dem Original angehörig erwiesen ist, und v. 45—47 ist nicht eine weitläuftigere Wiederholung des Schriftbeweises von v. 39, sondern, wie Wellhausen hinterher selbst zugesteht, ein Hinweis auf Deut. 18. Dazu tritt aber das neue Moment der Anklage der Judäer beim Gericht, die Jesus garnicht zu erheben braucht, da es schon der Mose, auf den sie ihre Hoffnung gesetzt haben, besorgen wird.

Die Rede trägt alle charakteristischen Zeichen der Grundschrift an sich und — recht im Gegensatz zu der Beurteilung von B. Weiß: — den Charakter der lebendigsten Geschichtlichkeit und der intimsten persönlichen Unmittelbarkeit, in starkem Gegensatz zu v. 19—29. Sie ist geradezu geeignet, als Norm für die Art des Verfassers der Grundschrift bei den folgenden Untersuchungen zu dienen.

Nur Eins ist auffallend, daß sich hinter v. 47 kein Wort findet, durch das angedeutet wird, welchen Erfolg das aggressive Auftreten Jesu gehabt habe. Dazu gibt es in der ganzen Grundschrift keine Parallele. Man wird also darauf achten müssen, ob sich nicht bei der weiteren Untersuchung noch eine Antwort auf diese Frage finden läßt.

Die Speisung der Fünftausend und die Rückkehr nach Kapernaum 6, 1—25.

Die Untersuchung von Kap. 5 hat ergeben, daß die Vermutungen von Schütz, Schwartz und Wellhausen, daß dieser Abschnitt entweder ursprünglich nach Galiläa gehöre oder in eine spätere Zeit hinter die angeblich erste Reise Jesu nach Jerusalem 7, 10, unzutreffend sind. Die Originalschrift wie die jüngere Überlieferung in Kap. 5 gehören nach Jerusalem; und die Beziehung von 7, 19—24 auf die Heilung des Lahmen am Sabbat erklärt sich daraus, daß jenes Stück durch den Bearbeiter aus seinem ursprünglichen Zusammenhang vor 5, 30 weggenommen worden ist.

Nun aber scheint es, daß der zurückgewiesenen Theorie aus Kap. 6 neue Unterstützung erwächst. Jedenfalls liegen hier Schwierigkeiten der Komposition vor, die eine genügende Erledigung bisher nicht gefunden haben. Das 6. Kapitel (Speisung der 5000, Jesu Seewandeln, Rede vom Lebensbrot) scheint ohne jede Verbindung mit dem vorhergehenden Abschnitt zu sein. Mit Recht bemerkt Schwartz (II, 121) zu 6, 1, dieser gewaltsame Anschluß an Kap. 5 klinge fast so, als läge der See von Tiberias in Judäa. 6, 1 berichtet

nicht von einer Reise von Judäa nach Galiläa, wie man erwarten müßte, da Kap. 5 in Jerusalem spielt, und wie in ähnlichen Fällen immer geschieht[1], sondern von einer Übersiedelung an das andere Ufer des galiläischen Sees. Die Voraussetzung ist also die, daß sich Jesus bereits in Galiläa aufgehalten hat[2].

Ebenso wenig, wie sich Kap. 6 an 5 anfügt, scheint sich aber auch Kap. 7 an 6 anzuschließen. Die Worte 7, 1: *μετὰ ταῦτα περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ· οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι*, setzen voraus, daß sich Jesus nicht bisher schon in Galiläa aufgehalten hat, obwohl doch Kap. 6 nur von Vorgängen in Galiläa zu berichten scheint; vielmehr muß er sich bisher in Judäa bewegt haben, das er jetzt verläßt, da die Judäer ihn zu töten suchten. Damit werden wir eher auf die Situation von Kap. 5 zurückgewiesen, wo allerdings von einem *περιπατεῖν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* nicht die Rede ist. So begreift es sich, daß man oft schon die Vermutung ausgesprochen hat, Kap. 6 gehöre vor Kap. 5[3].

Aber wie soll man diese Umordnung im Texte erklären? Zur Hypothese einer Blätterversetzung, die sich bei 7, 19—24 nicht bewährt hat, wird man erst greifen dürfen, wenn sich auf anderem Wege das Rätsel nicht lösen läßt. So muß Kap. 6 zunächst einer genaueren Untersuchung unterzogen werden.

Es zerfällt in drei Teile: 1) Die Geschichte von der Speisung der Fünftausend und der wunderbaren Rückkehr nach Kapernaum v. 1—25; 2) den Dialog zwischen Jesus und dem Volk, als dessen Hauptmotiv der Gedanke vom Lebensbrote angesehen werden kann, v. 26—59; 3) den Bericht über die ungünstigen Folgen der Wirksamkeit Jesu v. 60—71. In allen drei Abschnitten findet sich eine Fülle literarischer Probleme, deren Lösung die größte Umsicht und Vorsicht erfordert. So wertvolle Winke der mittlere Teil des 6. Kapitels, der Dialog vom Lebensbrot, zur Lösung der Schwierigkeiten des ersten bietet, so wird es doch der Sicherheit der Untersuchung dienlich sein, wenn dieser zunächst für sich ins Auge gefaßt wird.

Wellhausen urteilt: „Die ersten vier Verse sind meist Redaktionsarbeit". Jedenfalls bieten sie reichlichen Anlaß zu Anstößen aller Art. Das Geringste ist, daß „in v. 1 sich *τῆς Τιβεριάδος* mit *τῆς Γαλιλαίας* drängt". Zu dem im Neuen Testamente nur noch 21, 1 vorkommenden Ausdruck *ἡ θάλασσα τῆς Τιβεριάδος* ist von späterer Hand (wohl vom Bearbeiter) die gewöhnliche Näherbestimmung des Sees: *τῆς Γαλιλαίας* hinzugesetzt worden. Wichtiger ist es, sich eine Antwort zu geben auf die Frage, an welche galiläischen Ereignisse die Wendung: *μετὰ ταῦτα ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης*,

1. Vgl. 1, 44. 2, 13. 4, 3. 45. 5, 1. 7, 10. 10, 40. 11, 7.

2. Wellhausen: „Wer Augen hat, muß sehen, daß Jesus nicht von Jerusalem, wo er sich in Kap. 5 befindet, an jene Seite des galiläischen Meeres gelangt sein kann".

3. Vgl. H. Holtzmann, Umordnungen S. 52.

sich anschließe. Jedenfalls nicht an die kurze Bemerkung des Originales über Jesu Ankunft in Galiläa 4, 45. (48), da sich an diese das Original aus Kap. 5 anschließt. Auch an die Perikope von der Heilung des Sohnes des Königlichen 4, 46—54 hat sich 6, 1 nicht angeschlossen, da sonst, wie H. Holtzmann mit Recht hervorhebt, „nach Analogie von 4, 54. 21, 14 etwa zu sagen gewesen wäre: *τοῦτο ἤδη τρίτον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς*“. Die hier vermißte Wendung findet sich nun bekanntlich 21, 14 hinter der Geschichte vom wunderbaren Fischzug (*τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς*), die in den Anfang der galiläischen Tätigkeit Jesu gehört (Luk. 5, 1), während die wunderbare Speisung in den Synoptikern an viel späterer Stelle steht. Jedenfalls ergibt sich daraus, daß die Reise an das östliche Seeufer 6, 1 der johanneischen Grundschrift nicht angehören kann, sondern aus einer anderen Evangelienschrift derselben eingefügt worden ist.

Zu dem folgenden Satze: *ἠκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολύς, ὅτι ἐώρων τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων*, bemerkt Wellhausen: „Vers 2 kennzeichnet sich als sekundär durch die vielen Zeichen (vgl. dagegen 14); außerdem kann das Volk nicht von Anfang an Jesu gefolgt sein, wenn er es erst in v. 5 zu sich kommen sieht. Es sammelt sich erst am anderen Ufer zu ihm und ist nicht mit ihm von Kapernaum gekommen“. Letzteres leuchtet ein; nur daß dann nicht deutlich ist, wie ein Redaktor dazu gekommen sein sollte, v. 2 einzuschieben. Nach den synoptischen Speisungsgeschichten Matth. 14. 13. Mark. 6, 32f. Luk. 9, 10f. hat sich Jesus dem Volke durch eine Flucht auf das jenseitige Seeufer entzogen und wird da von der Menge wieder überfallen, wie das in unserm Zusammenhange in v. 5 dargestellt wird. v. 2 aber zeigt Jesum nicht auf der Flucht vor dem Volk, sondern von ihm umgeben, da es seine Krankenheilungen anschaut. Die Situation ist also eine solche, wie sie Matth. 4, 23ff. geschildert wird: *καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ .... θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ ... καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί*. Eine derartige Tätigkeit Jesu in Judäa setzt offenbar 7, 1. 3 voraus. Die *σημεῖα* stempeln v. 2 ebenso wenig zu einem sekundären Stück wie 2, 23. 3, 2. 4, 45. Wären wir damit auf die richtige Spur gekommen, so hätte der Anschluß von v. 2 an Kap. 5 keine Schwierigkeit; nur würde man vermuten, daß dann auch v. 1 ohne die Ortsangabe, also der Satz *μετὰ ταῦτα ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς*, mit v. 2 zusammengehörte und den Anschluß an Kap. 5 vermittelte.

An v. 2 schließt sich die Bemerkung in v. 3: *ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος Ἰησοῦς, καὶ ἐκεῖ ἐκαθέζετο μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*, so natürlich an, wie an den Bericht von Jesu Reisen durch Galiläa Matth. 4, 23—25 die Einleitung zur Bergpredigt Matth. 5, 1: *ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος· καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*. Wellhausens Urteil lautet gerade umgekehrt: „Vers 3 ist eine Reminiszenz aus Matth. 15, 29 und hier gänzlich unpassend; denn in v. 5ff. ist Jesus nicht allein mit den Jüngern, sondern mit dem Volk zusammen, und erst in 15 entweicht

er auf den Berg". Die Parallele Matth. 5, 1 ist zutreffender als Matth. 15, 29, wo die Jünger fehlen und der Bericht von der dem Krankenheiler folgenden Menge nicht vorhergeht. So wenig aber Matth. 5, 1 das Volk ausschließt (vgl. Matth. 7, 28), so wenig Joh. 6, 3. Man erwartet nur, daß berichtet werde, was mit dem v. 2 erwähnten ὄχλος geworden sei, nachdem sich Jesus mit seinen Jüngern auf dem Berge niedergelassen. Nach Analogie von Matth. 5, 1 sollte man erwarten, daß er eine Predigt gehalten habe.

Zutreffender ist die andere Bemerkung Wellhausens, daß v. 3 sich nicht mit v. 15 reime, wo von Jesus berichtet wird, daß er wieder auf das Gebirge entwichen sei. Das setzt voraus, daß die Speisung der Fünftausend am Seeufer und nicht auf dem Gebirge stattgefunden habe; wie man doch annehmen müßte, wenn sich v. 5ff. in der v. 15 geschilderten Situation begeben. An das Seeufer gehört sie tatsächlich hin, sowohl nach v. 23 als nach den synoptischen Parallelen Matth. 14, 13f. 22. Mark. 6, 32f. 45. Matth. 15, 39. Mark. 8, 10. Mit Recht weist H. Holtzmann billige Harmonisierungen von v. 3 und 15 zurück: daß Jesus vom Berge v. 3 zum See hinabgestiegen sei, wird nirgends bemerkt, und ebenso wenig, daß Jesus sich v. 15 noch weiter ins Gebirge zurückgezogen habe. In der Darstellung stimmt etwas nicht; es scheint, daß hier zweierlei ursprünglich nicht Zusammengehöriges zusammengekoppelt ist: die Predigt auf dem Berge und die Speisung am Seeufer. Diesen Eindruck verstärkt die folgende Darstellung.

Es sind andere Erwägungen, aus denen Wellhausens Kritik von v. 4, an dessen Zugehörigkeit zum Texte nicht zu zweifeln ist (vgl. Zahn S. 313 not. 2, 708—712), hervorgeht: „In Vers 4 steht die Angabe über das Fest ganz verloren, sie hat für die Erzählung nicht die geringste Bedeutung. Sie ist ein an beliebiger Stelle eingesetzter Meilenzeiger der Chronologie und zeigt schlagend, daß diese Chronologie, welche die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit auf mehrere Jahre verlängert, mit dem historischen Pragmatismus in gar keinem innern Zusammenhang steht, sondern ihm künstlich und nachträglich aufgenäht ist". Diese Erklärung der an sehr auffallender Stelle stehenden chronologischen Bemerkung ist überhaupt keine. Ganz von der Schütz'schen Annahme, daß die Festreisen erst in die Grundschrift eingetragen seien, gefangen genommen, sieht Wellhausen nicht, daß hier eine ganz andre Schwierigkeit vorliegt, davon zu schweigen, daß sich die bisherigen Notizen über die Festreisen als der Grundschrift angehörig herausgestellt haben. Als „Meilenzeiger der Chronologie" gehörte v. 4 naturgemäß unmittelbar vor oder nach v. 1[1]. Steht er mitten im Verlaufe der Erzählung, so gibt es dafür nur die doppelte Erklärung, entweder, daß er von Bedeutung ist für irgend einen Zug des Berichtes, oder, bezw. und, daß er durch literarische Komposition an eine Stelle geraten ist, wo sein ursprünglicher Zweck undeutlich werden mußte. Von jener Annahme aus hat B. Weiß geurteilt, die Bemerkung von der Nähe

1. Vgl. 2, 13. 5, 1. 7, 1. 12, 1.

des Passah solle erklären, weshalb nach v. 5 zu Jesus eine große Menge Volks gestoßen sei; das sei ein Zug von Festpilgern gewesen. Allein erstens ist Jesus ja bereits in v. 2 von Volk umgeben; sodann weiß v. 5 nichts von Festpilgern, die selbstverständlich nicht ohne Eßvorräte auszogen, und endlich würden diese ganz den ursprünglichen Zweck ihrer Reise vergessen haben, wenn sie nach v. 24 Jesu weiter nachzogen. Dazu kommt, daß in den Speisungsgeschichten der Synoptiker die große Volksmenge nirgends mit dem nahen Passahfest zusammengebracht wird. Anders erklärt Schwartz die chronologische Notiz (II, 121): „Auf die merkwürdigste Weise ist in 6, 4 eine Zeitbestimmung eingeschaltet; es scheint, als sollte sie ebenso wie der verdächtige Vers 6, 23 die Speisung der Fünftausend als Eucharistie charakterisieren.“ Zahn führt diesen Gedanken mit großer Bestimmtheit aus: „Die Zwischenbemerkung ist der mit v. 5 beginnenden Erzählung von der wunderbaren Speisung vorangestellt, weil Johannes es bedeutsam findet, daß Jesus vor einem Passahfest, welches er nicht besucht, also auch kurz vor dem gottesdienstlichen Mahl, welches den Kern der jüdischen Passahfeier bildete, tausenden seiner Landsleute durch seine Wundermacht ein Mahl bereitet hat.“ Außerdem aber soll der Evangelist hier das jüdische Passah nennen, weil Jesus in der folgenden Rede die wunderbare Speisung als eine Weissagung auf das christliche Abendmahl darstelle, das Gegenbild zur jüdischen Passahfeier. Der Gedanke von der wunderbaren Speisung als einem vorausdatierten Passahmahl ist so fernliegend, daß er, um deutlich zu werden, ganz anders hätte hervorgehoben werden müssen. An sich hat das Verteilen von sich wunderbar vermehrendem Brot und Fisch an eine vieltausendköpfige Menge nichts zu tun mit dem religiösen Familienmahl, dessen charakteristisches Stück nicht das Brot, sondern das Lamm ist. Dagegen kann man bei den Worten v. 11: *ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσεν καὶ ἔδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις*, wohl an das Abendmahl erinnert werden (vgl. Matth. 26, 26 u. Par.), und daß die Unterredung v. 26—59 vielfach direkt auf das Sakrament hinweist, liegt ja auf der Hand. Eine andere Frage aber ist es, ob das Abendmahl als das Gegenbild zum jüdischen Passahmahl betrachtet werden darf. Von den Synoptikern abgesehen, deren Grundschrift schwerlich das Abendmahl mit dem Passah hat zusammenfallen lassen, ist es doch offenbar, daß die Chronologie der Leidenswoche im 4. Evangelium das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern auf den 13. Nisan hat fallen lassen und auch sonst nirgends, weder in 1, 29 noch in 19, 36, Jesum in Parallele mit dem Passahlamm stellt. In der Rede aber vom Lebensbrot 6, 26 ff., wo am ersten Gelegenheit gegeben wäre, auf das Passah hinzuweisen, findet sich keine Spur davon, während das Mannawunder Erwähnung findet.

Schalten wir nun die ganze Gedankenreihe vom Passahmahl als dem Typus des Abendmahles aus, so bleibt doch bestehen, daß Jesus sein bedeutungsvolles letztes Mahl *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* gehalten hat (13, 1). Und wenn die wunderbare Speisung nach dem Bericht des vierten Evangeliums

so zur Darstellung gebracht wird, daß der Parallelismus mit dem Abendmahl unverkennbar ist; und wenn wenigstens der letzte Teil der Rede vom Lebensbrot 6, 51—58 ganz unverkennbar auf das Sakrament des Fleisches und Blutes Christi hinweist, so bleibt die Möglichkeit, daß durch die chronologische Bemerkung v. 4 angedeutet werden soll, Jesus habe ein Jahr vor der Stiftung des Abendmahls ein darauf hinweisendes Wunder getan.

Der Bericht von der wunderbaren Speisung v. 5—14 trägt die deutlichen Spuren, daß er aus einer älteren Erzählung hergerichtet worden ist (vgl. Zahn, 320f.). Wenn in v. 1 nicht davon die Rede ist, daß Jesus mit seinen Jüngern zu Schiffe auf das jenseitige Ufer gefahren sei, wie die synoptischen Parallelen Matth. 14, 13. Mark. 6, 32 betonen, und wie in v. 16ff. vorausgesetzt wird, so bestätigt das allerdings die Vermutung, daß dort nur die lokale Notiz in den Zusammenhang des anderen Berichts eingetragen worden sei. Nun fehlt aber auch jedes Motiv für das Wunder. Weder ist erklärt, weshalb bei der Menge nicht mehr als 5 Brote und 2 Fische gewesen wären, noch, daß der wüste Ort und die späte Abendstunde eine Entlassung des Volkes in die Ortschaften zum Zweck des Kaufens von Speise unmöglich gemacht hätten, wie das bei den synoptischen Speisungsgeschichten der Fall ist. Diese zum Verständnis des Ereignisses notwendigen Züge konnten aber nur fortfallen, wenn für den jüngeren Erzähler die Bedeutung der Erzählung ganz wo anders zu suchen ist als in der älteren Tradition, wie sie durch die Synoptiker vertreten ist. Das Moment der Bedürftigkeit des Volkes und der Hülfsbereitschaft Jesu ist vollständig fortgefallen. An Stelle davon tritt die von Anfang an vorhandene Intention Jesu, ein großes Wunder zu tun. Das ergibt sich aus der beim Herankommen des Volkes an Philippus gerichteten Frage v. 5: *πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους ἵνα φάγωσιν οὗτοι*; desgleichen aus der Bemerkung v. 6, Jesus habe diese Frage nur getan, um den Philippus zu versuchen, da er wohl gewußt habe, was er tun wollte; endlich aus der völlig ratlosen Antwort des Philippus v. 7: lauter Züge, die bei den Synoptikern fehlen, wo nicht Jesus, sondern die Jünger mit ihrer Aufforderung, das Volk zu entlassen, zu Jesu Wunder Anlaß geben.

Bei dieser Sachlage ist es ganz verkehrt, wenn Wellhausen bemerkt: „In 6, 5—13 steckt zwar die Grundschrift, doch liegt sie auch hier nicht rein vor. Der Jünger-Dialog stammt von späterer Hand.“ Wenn er der Grundschrift nur die Worte zuweisen will: „da nun Jesus die Augen aufhub und gewahr wurde, daß viel Volk zu ihm kam, sprach er: woher sollen wir Brot kaufen, daß diese essen? Einer seiner Jünger sagte zu ihm: es ist ein Knabe hier u. s. w.“, so ist damit der oben herausgestellte fundamentale Unterschied von der synoptischen Darstellung nicht beseitigt, und es fragt sich, ob ein besonderer Grund vorliegt, den zu der jüngeren Tradition passenden „Jünger-Dialog“ zu beseitigen. Wellhausen sieht einen solchen darin, daß in v. 8 nicht *ἄλλος* statt *εἷς* gelesen wird. Die hier vorliegende Schwierigkeit dürfte sich doch wohl am leichtesten durch die Annahme heben, daß in v. 8 der Name *Ἀνδρέας*

ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου hinzugefügt ist, der auch 1, 41ff. mit Philippus zusammen erscheint. Wird v. 5 Philippus ohne weitere Näherbestimmung als eine bekannte Person eingeführt, so müßte das bei Andreas v. 8 ebenso der Fall sein. Heißt es da nun aber zunächst εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, so entspricht das der synoptischen Überlieferung, wo der Bericht über die 5 Brote und 2 Fische noch allgemeiner als von den Jüngern gegeben (λέγουσιν, εἶπαν) hingestellt wird. Somit liegt kein Grund vor, den „Jünger-Dialog" als späteren Zusatz aus unserm Text auszuschalten.

Die Frage nach dem Zwecke des Wunders, die sich bei den Synoptikern von selbst beantwortet, läßt sich vielleicht durch Beobachtung des Unterschiedes zwischen der Beschreibung des Vorgangs bei den Synoptikern und Joh. 6, 11 zur Beantwortung bringen. Zum Vergleich stelle ich den ausführlichsten der synoptischen Berichte und den des Johannes neben einander:

Mark. 6, 41.	Joh. 6, 11
καὶ λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν, καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς ἵνα παρατιθῶσιν αὐτοῖς, καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἐμέρισεν πᾶσιν.	ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσεν καὶ ἔδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις, ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων ὅσον ἤθελον.

Die charakteristischen Unterschiede sind, daß bei Johannes zunächst nur von den Broten die Rede ist; die Fische treten in einer nachträglichen Bemerkung auf, in der hervorgehoben wird, daß die Leute nur nach Begehren davon erhielten. Das Dankgebet bei den Broten wird mit εὐχαριστεῖν bezeichnet, während es in den synoptischen Parallelen εὐλογεῖν heißt und mit der Geberde des Aufschauens zum Himmel verbunden ist. Dem Ausdruck bei Johannes entspricht die Darstellung in der Geschichte von der Speisung der 4000 (Matth. 15, 36. Mark. 8, 6), wo für die Brote εὐχαριστεῖν, für die Fische εὐλογεῖν gebraucht wird; vor allem im Abendmahlsbericht bei Luk. 22, 19. 1 Kor. 11, 24, während Matthäus und Markus beim Brot εὐλογεῖν, beim Kelch εὐχαριστεῖν lesen. An die Abendmahlsszene erinnert nun in Joh. 6, 11 noch, daß Jesus selbst das Brot gibt, während es in den fünf synoptischen Speisungsgeschichten durch die Jünger der Menge überreicht wird. So scheint der johanneische Bericht in irgend einer Weise in Beziehung gedacht zu sein zu der Abendmahlsfeier. Dagegen scheint mir darin keine besondere Differenz mit dem synoptischen Bericht zu liegen, daß nach Johannes die Apostel die Reste der Mahlzeit einsammeln, damit nichts umkomme, während, wenigstens nach Schwartz, bei den Synoptikern dieses von der Menge selbst geschieht ohne eine besondere Motivierung. Schwartz meint (IV, 498): „Das Bild der kirchlichen, vom Bischof und seinen Diakonen abgehaltenen Eucharistie taucht auf; die Brode sind heilig, und es darf nichts von ihnen umkommen." Aber das Motiv zum Sammeln der Reste ist so selbstverständlich, daß sein Fehlen bei

den Synoptikern nichts bedeutet. Das Subjekt des Sammelns ist bei den Synoptikern nicht namhaft gemacht; es können an sich alle die Essenden sein; aber nicht diese, sondern die 12 Apostel werden die 12 Körbe getragen haben. Somit besteht bei diesem Schlußakt keine solche Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes, daß man bei letzterem einen Hinweis auf die Eucharistie sehen könnte, der bei jenen fehlt.

Der Fortgang der Erzählung ist der synoptischen in den Hauptzügen parallel: Jesus entweicht auf das Gebirge[1]. Das Motiv bei den Synoptikern ist Jesu Absicht, im Gebet allein zu sein (Matth. 14, 23. Mark. 6, 46); bei Johannes die Absicht der Menge, Jesum, der sich durch sein Wunderzeichen als Messias manifestiert hat, zum König zu machen. Mit dieser Verschiedenheit hängt die andere zusammen, daß Jesus nach den Synoptikern die Jünger zuerst ins Schiff bringt und dann sich zurückzieht, während bei Johannes die Jünger Jesum beim Schiffe erwarten, bis es finster geworden, ist, und dann, als sie ihn vergeblich erwartet haben, abfahren. In beiden Erzählungen trifft er mit ihnen auf dem Meere zusammen.

Es scheint nun aber, daß der Text bei Johannes einige Zusätze nach den Synoptikern erfahren hat. Dahin rechne ich v. 17a: *καὶ ἐμβάντες εἰς τὸ πλοῖον ἤρχοντο πέραν τῆς θαλάσσης εἰς Καφαρναούμ*; vgl. Mark. 6, 45: *καὶ εὐθὺς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν.* Mit jenem Bericht, daß die Jünger die Seefahrt angetreten, reimen sich die folgenden Worte nicht: *καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει* (bezw. *κατέλαβεν δὲ αὐτοὺς ἡ σκοτία* ℵ D) *καὶ οὔπω ἐληλύθει Ἰησοῦς πρὸς αὐτούς*, die nicht von Jesu wunderbarem Kommen über das Wasser verstanden werden können, das den Jüngern nach v. 19 ja etwas völlig Unerwartetes gewesen ist. Wellhausen meint, daß auch v. 18 (*ἥ τε θάλασσα ἀνέμου μεγάλου πνέοντος διεγείρετο*) aus dem synoptischen Bericht herübergenommen worden sei. Dazu reicht die Begründung, daß *τε* nur in späteren Einschüben gebraucht sei, nicht aus; v. 19 wird doch wohl nach den Parallelen Mark. 6, 48. Matth. 14, 24 von einer durch den Wind erschwerten Fahrt verstanden werden müssen. Dagegen halte ich es für sehr wahrscheinlich, daß die Worte aus v. 21: *ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον*, ein Zusatz nach Matth. 14, 32. Mark. 6, 51 sind, durch den, wie dort, die glückliche Beendigung der Seefahrt motiviert werden soll. Dann bezeichnet *ἤθελον* natürlich nicht eine bloße Absicht, die nicht zur Ausführung gekommen ist, da das hätte ausgesprochen werden müssen, sondern schließt die gewollte Handlung mit ein (vgl. Zahn 324, n. 21). Ganz wider den Tenor der Erzählung ist es, in den folgenden Worten: *καὶ εὐθέως ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τὴν γῆν* (bezw. *τῆς γῆς*) *εἰς ἣν ὑπῆγον*, die Erklärung dafür zu finden, weshalb es zur beabsichtigten Aufnahme Jesu in das Schiff nicht gekommen sei, und hierin eine Hindeutung

1. Das *πάλιν* weist auf v. 3 zurück; wenn es echt ist, so kann es nur als Zusatz des Bearbeiters verstanden werden.

darauf zu finden, daß Jesu *περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης* (v. 19) ursprünglich im Sinne eines Wandelns auf dem hohen Uferrand gemeint gewesen sei. Außerdem hätte ein solcher Gedanke mindestens mit *δέ*, und nicht mit *καί*, angefügt sein müssen. Ob es die Meinung des Verfassers der Geschichte gewesen, daß Jesus in das Schiff aufgenommen worden sei, kann sich nur aus den folgenden Ausführungen ergeben.

Der Sinn von v. 21b ist ein verschiedener, je nachdem man *ἐπὶ τῆς γῆς* oder *ἐπὶ τὴν γῆν* liest. Letzteres, von Tischendorf auf Grund von ℵ min it vulg Or aufgenommen, gibt den Sinn, daß das Schiff, nachdem Jesus herzugetreten, sofort zu dem Lande hin gegangen sei, wohin sie auf der Fahrt waren. Wellhausen: „(Das Wunder) wird dadurch gesteigert, daß das Schiff, sobald Jesus in die Nähe kommt . . . ., wie ein Pfeil zu Lande schießt. Die Gelehrten scheinen dies nicht verstanden zu haben.“ Das pfeilmäßige Schießen ist freilich eine poetische Zutat; aber der Gedanke im Ganzen ist von Wellhausen richtig aufgefaßt. Bei der Lesart *ἐπὶ τῆς γῆς* würde gesagt sein, daß das Schiff sofort am Lande gewesen sei. Hierbei erscheinen die Schlußworte *εἰς ἣν ὑπῆγον* überflüssig, da damit ja das Ende der Fahrt gegeben ist. Die Entscheidung kann aber dieses Moment so wenig bringen, wie die Behauptung, die Tischendorfsche Lesart sei eine Erleichterung des *ἐπὶ τῆς γῆς*, was man ebenso gut umkehren kann. Hier entscheidet nur der Fortgang der Erzählung von v. 22 an, der allerdings eine ganze Reihe exegetischer Probleme bringt, über deren Lösung man sich bis zur Stunde noch nicht verständigt hat. Wellhausen urteilt: „6, 22—25 stammt ganz und gar von der Redaktion. . . . Der Wortlaut nimmt sich wunderlich umständlich und ausgetiftelt aus, er hat mannigfache Korrekturversuche in der handschriftlichen Überlieferung hervorgerufen, die indessen durchaus nichts bessern. *Τῇ ἐπαύριον* sollte sich eigentlich nicht auf *εἶδον* (22) beziehen, sondern erst auf *ἐνέβησαν* (24); dieser richtigen Empfindung hat Blaß durch eine Gewaltkur des Textes Ausdruck gegeben.“ Von derselben Empfindung beeinflußt, hat Schwartz versucht nachzuweisen, daß zwei Varianten in einander geschoben seien; nach der einen sei das Volk nicht zu Schiff, sondern zu Fuß um den See herumgekommen, nach der anderen sei an die Stelle dessen die geschmacklose Erfindung getreten, daß die gesamten Fünftausend in Schiffen (nach Wellhausen eine förmliche Flotte) hinübergefahren seien. Aber Schwartz beruhigt sich bei dieser Lösung des Problems nicht: „Es ist nicht möglich, die Fassung II mit einem glatten Schnitt zu entfernen. . . Auch bleiben noch andere Anstöße übrig, die in die erörterte Zerlegung in zwei Versionen nicht ohne weiteres aufgehn.“ So wird es berechtigt sein, die Lösung des Problems auf anderem Wege zu versuchen.

Nach sicherer Überlieferung lautet der Anfang von v. 22: *τῇ ἐπαύριον ὁ ὄχλος ὁ ἑστηκὼς πέραν τῆς θαλάσσης εἶδον ὅτι πλοιάριον ἄλλο οὐκ ἦν ἐκεῖ εἰ μὴ ἕν.* Unter Voraussetzung der herkömmlichen Exegese dieses Satzes bemerkt Schwartz: „Wie das Volk am folgenden Tage sehen soll, daß am Tage vorher nur ein Schiff dagewesen war und nur die Jünger, nicht aber

Jesus dies benutzt hatten, hat noch kein Exeget plausibel zu machen verstanden und wird es nie fertig bringen." Umgekehrt meint Zahn, der Sinn der Darstellung v. 21—24 habe „keinem gutartigen Leser zweifelhaft sein" können. In v. 16f. wird nichts davon berichtet, daß die Fünftausend zugegen gewesen seien, als die Jünger das Schiff bestiegen und Jesum, nachdem die Finsternis sie bereits umfangen, vergeblich erwartet hatten. Deshalb ist es auch gänzlich unnütz, wenn Blaß, im Anschluß an das cum scirent in e, *εἰδώς* statt *εἶδον* liest. Wenn dagegen in v. 22 steht, daß der *ὄχλος* am folgenden Tage nur Ein Schiff gesehen habe, nämlich das, in dem die Jünger ihre Fahrt gemacht hatten, so kann das doch nur der *ὄχλος* an demjenigen Orte gewesen sein, wo sich dieses eine Schiff damals befand. Das wird nun ja auch mit dürren Worten gesagt: *ὁ ὄχλος ὁ ἑστηκὼς πέραν τῆς θαλάσσης*. Damit kann unmöglich das Volk gemeint sein, das bei der Speisung zugegen gewesen war. Das bedurfte einer solchen Näherbestimmung überhaupt nicht (Blaß klammert *ὁ ἑστηκὼς πέραν τῆς θαλάσσης* ein). Zudem muß sich nach v. 17. 25 *πέραν τῆς θαλάσσης* auf das Ufer beziehen, wohin die Fahrt der Jünger gegangen ist. Es schließt sich mithin v. 22a unmittelbar an v. 21: *εὐθέως ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τὴν γῆν εἰς ἣν ὑπῆγον*. Das hier am Ufer stehende Volk sah nur ein Schiff nämlich *ἐκεῖνο εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*. Dieser Satz ist so gut bezeugt, daß man mit Zahn für seine Beibehaltung eintreten kann.

Der enge Anschluß von v. 22 an v. 21 entscheidet nun auch für die Lesart *ἐπὶ τὴν γῆν* in v. 21. Die Ankunft des Schiffes am Lande findet nicht in der Nacht statt, als sich Jesus ihm über das Wasser nahte, sondern *τῇ ἐπαύριον*; in v. 21b ist nur von der unbehinderten Fahrt dem Lande zu die Rede gewesen. Die Vorstellung knüpft hier, wie man längst erkannt hat, an Psalm 107 (106), 30 an, wo es vom Herrn, der das angstvolle Gebet der Schiffsleute gehört hat, heißt: *ὡδήγησεν ἐπὶ λιμένα θελήματος αὐτῶν*. Das ist von dem Herrn gesagt, von dem es Ps. 77 (76), 20 heißt: *ἐν τῇ θαλάσσῃ ἡ ὁδός σου, καὶ αἱ τρίβοι σου ἐν ὕδασιν πολλοῖς*. Hiernach ist die Vorstellung in Joh. 6 nicht die, daß Jesu Aufnahme in das Schiff den Sturm beschwichtigt habe, sondern daß Jesus, dem Schiffe vorausgehend, es zum Ufer geführt habe. Mithin wird die Bemerkung, daß Jesus in das Schiff aufgenommen worden sei v. 21a, wahrscheinlich ein Zusatz nach der synoptischen Darstellung sein. Das wird die Untersuchung von v. 22b vollends sicher stellen.

Die Worte: *καὶ ὅτι οὐ συνεισῆλθεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὸ πλοῖον ἀλλὰ μόνοι οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπῆλθον*, fallen mit Recht unter das Urteil, das Schwarz über die Sinnlosigkeit dieser Stelle abgegeben hat: am anderen Tage, als das Schiff längst abgefahren war, konnten die Leute an der Stätte der Speisung natürlich nicht bemerken, daß Jesus am Abend vorher nicht mit den Jüngern zusammen abgefahren sei. Wohl aber konnte das die Menge am jenseitigen Ufer erkennen, wenn sie Jesus allein am Lande sah, während die Jünger ohne ihn das Schiff verließen. Die Varianten zu

συνεισῆλθεν : συνεληλύθει ℵ*, συνῆλθε min., ἦν syr cur l, zeigen, daß die betreffenden Korrektoren den ὄχλος in v. 22 von dem Volk in Kapernaum verstanden haben.

Im Unterschied von dem einen Schiffe, auf dem die Jünger von dem Ostufer des Sees während der Nacht an das Westufer gefahren waren, berichtet v. 23 von anderen Schiffen, die von Tiberias in der Nähe des Ortes der Speisung vorüberkamen — wie der Zusammenhang mit v. 22 erkennen läßt, an dem Morgen des Tages, an dem das Schiff mit den Jüngern in Kapernaum gelandet war. Diese Schiffe wurden nun von der Menge, nachdem sie sich überzeugt hatte, daß Jesus und die Jünger nicht mehr am Ostufer waren, zu einer Überfahrt nach Kapernaum benutzt. Die Schwierigkeit der Vorstellung eines Transportes von 5000 Männern auf den kleinen Schiffen mag auf sich beruhen bleiben. Der Verfasser hat diesen Zug nötig, weil er eine Unterredung zwischen Jesus und den Zeugen des Speisungswunders bringen will, die von diesen eingeleitet wird mit der Frage v. 25: ῥαββεί, πότε ὧδε γέγονας, in der die andere, wie er herübergekommen sei, nicht mit eingeschlossen zu sein braucht.

Das Resultat der Untersuchung von 6, 1—25 ist also, daß hier eine jüngere Form des synoptischen Berichtes von der Speisung der 5000 vorliegt, von dem Bearbeiter mit einigen durch die Synoptiker veranlaßten Zusätzen versehen. Daneben ist in v. [1]. 2. 3 der Anfang eines Berichtes sichtbar geworden, in dem Jesus nach der Verteidigungsrede wegen der Lahmenheilung am Sabbat Jerusalem verläßt und, gefolgt von einer seine Heilungswunder anschauenden Menge sich auf dem Berge mit seinen Jüngern niederläßt, scheinbar, um zum Volke zu reden. Ob diese Vermutung richtig ist, muß eine Untersuchung des folgenden Abschnitts zeigen.

Die Unterredung über das Lebensbrot 6, 26—59.

Der Anschluß der Unterredung über das Lebensbrot an den Geschichtsbericht 6, 1—25 gehört zu den literarkritischen Problemen des 4. Evangeliums, die wohl weithin erkannt worden sind, bisher aber keine genügende Erledigung gefunden haben. Bereits Al. Schweizer, Delff, Wendt u. a. haben mit guten Gründen darauf hingewiesen, daß die Geschichte von der wunderbaren Speisung und die Rede vom Lebensbrot, die scheinbar so eng zusammenhängen, in vielen Punkten nicht bloß ohne Beziehung zu einander stehen, sondern geradezu auseinander streben. In v. 30f. fragen die Leute, was Jesus für ein Zeichen tun wolle, damit sie dadurch zum Glauben an seine göttliche Sendung veranlaßt werden möchten, und weisen hin auf das durch Mose Vermittelung Israel zu Teil gewordene Wunder der Mannaspeisung in der Wüste. Diese Frage ist nach dem vorhergegangenen Bericht von der Speisung der 5000 gänzlich unverständlich. Mit Recht urteilt auch Schwartz (IV, 500):

„Es muß doch erstaunen, daß in diesen Reden nur das Manna und nicht die fünf Brote, mit denen eine solche Menge wunderbar gespeist ist, das Gegenstück zu dem wahren Brote sind, und wie kann die Menge sich von Jesus ein Zeichen erbitten, dieselbe Menge, die eben wegen des Zeichens, das sie gesehen hatte, was, nach dem vorliegenden Texte wenigstens, nur die Speisung sein kann, Jesum für den Propheten erklärt hat, der in die Welt kommen soll?“

Nicht weniger unverständlich wird der Anschluß der Rede Jesu an die Speisungsgeschichte, wenn man das Publikum ins Auge faßt, dem er hier und dort gegenübersteht. In der Erzählung ist die Rede vom ὄχλος der Galiläer (6, 5. 24) und den ἄνθρωποι (6, 10. 14), die, von der wunderbaren Speisung begeistert, ausrufen: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος (6, 14), die ihn zu greifen suchen, um ihn zum Könige zu machen (6, 15), und denen er sich durch die Flucht, wiewohl vergeblich, zu entziehen sucht (6, 15. 24 f.). In der Rede dagegen steht Jesus den Ἰουδαῖοι als seinen Feinden gegenüber (6, 41. 52 vgl. 7, 1), die nicht an ihn glauben wollen, sondern von ihm Zeichen zur Beglaubigung begehren (6, 30. 36); die nicht in ihm den verheißenen Propheten erkennen und ihn zu ihrem König machen wollen, sondern verächtlich über ihn reden v. 42: „Ist nicht dieser Jesus, der Sohn Josefs, dessen Vater und Mutter wir kennen“. Aus alledem ergibt sich mit vollkommener Notwendigkeit, daß jetzt zwischen der Rede Jesu und der Geschichte von der Speisung ein unüberbrückbarer Zwiespalt klafft. Wie kann man diesen erklären? Bei der Untersuchung des Wortlauts der Rede ist nicht bloß im Auge zu behalten, daß der Bearbeiter vermutlich auch hier das Original nicht unangetastet gelassen hat, sondern daß wir in dem Geschichtsbericht neben der wunderbaren Speisung in v. 1—3 den Anfang einer anderen Erzählung gefunden haben, über deren Fortgang zunächst nichts weiter zu berichten war. Untersuchen wir, ob sich nicht mit ihr die Teile der Rede zusammenschließen, die der Speisungsgeschichte widerstreben.

Der Anfang der Unterredung knüpft offenbar an das Speisungswunder an. Auf die Frage der Menge, die Jesus nach Kapernaum gefolgt ist: ῥαββεί, πότε ὧδε γέγονας v. 25, antwortet er v. 26: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ζητεῖτέ με οὐχ ὅτι εἴδετε σημεῖα, ἀλλ᾽ ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε. Mit der zweiten Hälfte dieses Satzes wird auf die wunderbare Speisung zurückgewiesen, mit der ersten auf Jesu Zeichen, von denen 6, 2 berichtet worden war, daß die Leute sie gesehen hätten. Zu Jesu σημεῖα gehört nun freilich laut 6, 14 auch die wunderbare Speisung. Wie soll man es da verstehen, daß die σημεῖα in v. 26 der wunderbaren Speisung als etwas andersartiges entgegengestellt werden? Hier liegt offenbar der künstliche und sehr ungeschickt geratene Versuch vor, die folgende Unterredung an das Erlebnis der wunderbaren Speisung anzuknüpfen und zugleich von dem Bericht in v. 2 zu lösen. Würde die Erzählung in v. 26 in einfachem Anschluß an den unmittelbar vorhergehenden Bericht fortgefahren haben, so hätte gar kein Grund

vorgelegen, an Stelle der Wundersucht im allgemeinen das Verlangen einer Wiederholung der wunderbaren Sättigung zu stellen. Das kann nur durch den Fortgang der Rede in v. 27 bestimmt sein, der sich an die vorhergehende geschichtliche Situation nicht anschließt. Ich füge diesem Nachweis noch die Äußerungen von Schwartz über v. 26 hinzu, der unabhängig von mir zu ganz demselben Resultate kommt (IV, 500): „Jesus greift nur am Anfang seiner Rede auf das Wunder zurück: die Scheltworte passen zu der Frage des Volkes 6, 30 (? soll wohl heißen: 25?) in keiner Weise, sind auch an und für sich unmotiviert; daß die Menge ihm nachgelaufen wäre, um sich noch einmal von ihm füttern zu lassen, geht aus der Erzählung wahrhaftig nicht hervor. Bedenklich machen muß auch der Plural *σημεῖα*, der auf 6, 2, aber nicht auf 6, 14 zurückschlägt. Also ist die einzige Stelle, die eine Verbindung zwischen dem Wunder und den Reden herzustellen scheint, durch Überarbeitung entstellt und so ihrer Beweiskraft beraubt". Daß irgendwelche Verbindung zwischen der Unterredung v. 26ff. und dem Geschichtsbericht v. 1ff. besteht, ist damit freilich noch nicht widerlegt. Es fragt sich nur, wie dieselbe vorzustellen sei.

An die tadelnden Worte v. 26 schließt Jesus die Ermahnung v. 27: *ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον.* Er setzt also voraus, daß die Leute sich mit der Beschaffung von irdischer Nahrung abgeben; und zwar muß die Situation, an die sich dieses Wort Jesu ursprünglich angeschlossen hat, gerade diese Tätigkeit als für seine jetzigen Hörer charakteristisch ergeben haben. Die Erklärung dafür entnimmt man dem, was der Bearbeiter in v. 26 von dem bei der Wunderspeisung gegenwärtig gewesenen Volke ausgesagt hat: daß es sich mit all der Mühe, die es sich das Aufsuchen seiner Person kosten ließ, ein Essen hätte verschaffen wollen, das seiner Natur nach nur vorübergehende Befriedigung schaffe. Der Nachweis, daß v. 26 Redaktionsarbeit ist, genügt, diese Deutung von v. 27 als unmöglich zu erweisen. Er setzt eine andere Situation voraus. Wie die Warnung Luk. 12, 29 u. Par.: *μὴ ζητεῖτε τί φάγητε καὶ τί πίητε*, sich an solche richtet, die von den Sorgen und Bemühungen für die Nahrung des Leibes ganz in Anspruch genommen sind, so setzt Joh. 6, 27 eine Situation voraus, wo die Menge geschäftig gewesen zu sein scheint, sich Nahrung zu beschaffen. Das ist aber bei der Geschichte 6, 5—13 nicht der Fall. Im Gegenteil, hier tritt Jesus mit seiner Wunderhilfe ein, noch ehe ein Bedürfnis der Menge nach Speise geäußert worden war. Dagegen wäre es denkbar, daß v. 2f. aus einer entsprechenden Situation stammte. Jesus und seine Jünger haben sich niedergelassen. Es brauchte bloß angenommen zu werden, daß darauf berichtet worden sei, der gleichfalls rastende *ὄχλος* habe sich nach Speise umgetan, wie es bei dem Sichlagern natürlich ist (vgl. den Hinweis auf das Mannawunder beim Lagern Israels in der Wüste v. 31), so wäre eine natürliche Anknüpfung für das Wort Jesu v. 27 gegeben. Daß jener Zug von dem Bearbeiter hinter v. 3 gestrichen worden wäre, würde sich

einfach daraus erklären, daß in der angeschlossenen Speisungsgeschichte erst v. 5 die Rede auf die Volksmasse kommt.

Anstatt sich den Gewinn irdischer Speisen angelegen sein zu lassen, ermahnt Jesus: *ἐργάζεσθε τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον*, eine Aufforderung ganz entsprechend der synoptischen: *πλὴν ζητεῖτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα προσειθήσεται ὑμῖν;* Luk. 12, 29ff. 33f. Auch 4, 8. 31ff. wird das Beschaffen von Speise für Jesus der Anlaß zu einer Rede über die geistige Speise. Andererseits erklärt sich die Kombination der Geschichte von der wunderbaren Speisung mit derjenigen, deren Anfang wir in 6, [1]. 2. 3 gesehen haben, am leichtesten, wenn auch dort von einer um Jesus sich lagernden Menge die Rede gewesen, der er das Brot des Lebens ausgeteilt hatte. Ja, die Vermutung liegt überaus nahe, daß diese Geschichte der Keim von jener gewesen: man ertrug es nicht, daß Jesus bei dieser Gelegenheit nicht ein wirkliches äußeres Wunder vollbracht haben sollte.

Untersuchen wir nun, von diesen Vermutungen geleitet, die Rede v. 27ff. Auffallend ist das zu *τὴν μένουσαν* hinzugefügte *εἰς ζωὴν αἰώνιον* (vgl. 4, 14). Hierauf müßte sich das folgende Relativ beziehen. Das ist aber angesichts von v. 32. 34. 37. 39 unmöglich. Also wird man hier einen Zusatz des Bearbeiters vermuten dürfen. Wenn von der unvergänglichen Speise gesagt wird, daß der Menschensohn sie gebe, so ist damit noch entschiedener ausgeschlossen, daß diese Worte sich auf die wunderbare Speisung zurückbeziehen; denn dort hat der Menschensohn gerade vergängliche Speise dargeboten. Als Spender der unvergänglichen Speise ist Jesus von seinem Vater, Gott, legitimiert worden: *τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν, ὁ θεός.*

Man sollte nun erwarten, daß die Menge nach dieser Legitimation fragen würde. Statt dessen heißt es v. 28: *εἶπον οὖν πρὸς αὐτόν· τί ποιῶμεν ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ.* Dazu bemerkt Wellhausen mit Recht: „In dem Anfangswort Jesu (27) bedeutet *ἐργάζεσθαι* sich beschaffen und nicht wirken. Die Frage des Volkes (28) paßt darauf nicht; das von Jesus gebrauchte *ἐργάζεσθαι* wird in *ἵνα ἐργαζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ* total mißverstanden, und dies Mißverständnis erstreckt sich auch auf Vers 29". Diese Beobachtung verbindet sich mit der anderen, daß der durch v. 27 angeregte Gedanke tatsächlich eintritt mit v. 30: *εἶπον οὖν αὐτῷ· τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι, τί ἐργάζῃ.* Die beiden letzten, mindestens überflüssigen, Worte sind, wie auch Schwartz richtig erkannt hat, ein Rest der in v. 28f. eingeschobenen Gedanken. Wir werden in ihnen die Hand des Bearbeiters zu sehen haben. Daß v. 30 im Anschluß an die wunderbare Speisung undenkbar ist, liegt so vollständig auf der Hand, daß darüber kein Wort zu verlieren ist. Nachdem Jesus eben ein Zeichen getan hat, das nach v. 14f. so gewirkt hat, daß das Volk ihn zum König machen wollte, kann dasselbe Volk jetzt nicht so reden, als ob Jesus auf keine göttliche Bestätigung für seinen Anspruch in v. 27 hinzuweisen im Stande wäre. Der Eindruck wird verstärkt durch v. 31: *οἱ πατέρες ἡμῶν τὸ μάννα ἔφαγον*

ἐν τῇ ἐρήμῳ, καθώς ἐστιν γεγραμμένον· ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν. Hierbei ist nicht bloß zu beachten, daß es unbegreiflich wäre, wie die Menge nach geschehenem Speisewunder das Mannawunder als etwas hinstellen könnte, dem Jesus, der Krankenheiler (6, 2), bisher Ähnliches noch nicht zur Seite gestellt, sondern auch, was dann in dem Volk gerade die Erinnerung an das Mannawunder erweckt haben könnte. Es wird doch wohl eine Situation gewesen sein, ähnlich wie die, wo Israel, in der Wüste lagernd, das Brot vom Himmel erhielt. Eine solche ist durch v. 2f. eingeleitet; das Volk zieht Jesu nach; dieser lagert sich mit seinen Jüngern; auch das Volk rastet und tut sich nach Speise um. Da wäre es ihm wohl gelegen gekommen, wenn Jesus eine Wiederholung des Mannawunders vollbracht hätte.

Jesus beantwortet den Hinweis auf die Mannaspeisung nicht mit einem solchen auf sein Speisewunder, sondern sagt, an die Mannageschichte anknüpfend, v. 32: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν. Also auf das Gebiet des äußeren materiellen Wunders weist Jesus nicht hin. Damit ist definitiv jede nur mögliche Beziehung zwischen Jesu Rede und dem Speisungswunder ausgeschlossen. Das Wort Jesu in v. 32 ist in mehr als Einer Beziehung anstößig. Zunächst muß der Gegensatz zwischen Mose und Jesus als ganz unmotiviert erscheinen. Das Subjekt des Zitats von Psalm 78, 24 in v. 31 ist Gott und nicht Mose. Ein Gegensatz zu dem Mannawunder ergibt sich nur, wenn von der Wundergabe eines höheren Himmelsbrotes die Rede ist. Der Satz οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ist in zwiefacher Beziehung falsch, sofern überhaupt nicht Mose, sondern Gott als Spender des Manna in Betracht kommt, und insofern es sich beim Manna tatsächlich laut Psalm 78, 24 um ein Brot aus dem Himmel gehandelt hat. So dürfte man vermuten, daß aus v. 32 nur die Worte: ... ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν, der Grundschrift angehören. Allein hiergegen spricht nun doch, daß Jesus auf v. 30f. etwas erwidern muß, was zur Bestätigung des vom Volke in Frage gestellten Satzes dient, daß Jesus vom Vater als Spender des unvergänglichen Brotes legitimiert worden ist. Sagt aber Jesus in v. 32, sein Vater gebe dem Volke das wahrhaftige Himmelsbrot, so ist dabei seine Person gänzlich ausgeschaltet. Das ist aber auch deshalb unmöglich, weil das Volk in v. 34 ihm antwortet: κύριε, πάντοτε δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον. Diese Antwort ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß Jesus vorher gesagt hat, sein Vater gebe ihm (nicht dem Volk) das wahrhaftige Himmelsbrot. Und dieser Gedanke allein ist im Stande, den Zweifel des Volkes zurückzuweisen, daß er von Gott als Spender des unvergänglichen Brotes legitimiert worden sei.

Gegen diese notwendige Forderung eines verständlichen Gedankenganges stemmt sich nun v. 33: ὁ γὰρ ἄρτος ὁ τοῦ θεοῦ ἐστὶν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ. Ist Jesus selbst das Himmelsbrot, so

ist es unmöglich, daß Gott ihm das wahrhaftige Himmelsbrot gibt. Aber jener hier zum ersten Male auftretende Gedanke ergibt sich ganz unweigerlich als Zusatz des Bearbeiters und ist als solcher natürlich sofort von Schwartz (I, 363 not. 2) bezeichnet worden. Der *καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* ist bereits aus 3, 13. 31 als Gedanke der jüngeren Überlieferung erkannt, nicht minder die bisher nur bei ihr beobachtete Vorstellung von der Präexistenz Jesu. Desgleichen hat der Bearbeiter in v. 27 durch den Einschub von *εἰς ζωὴν αἰώνιον* den Gedanken hineingebracht, daß Jesus der Welt das ewige Leben gebe.

Ist nun in v. 32 zu lesen *δίδωσίν μοι*, so schließt sich daran vorzüglich v. 34 an: *εἶπον οὖν πρὸς αὐτόν· κύριε, πάντοτε δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον.* Daß diese Worte an die Brotbitte des Vaterunsers erinnern (so auch Wellhausen), ist offenbar. Dabei ist jedoch zu beachten, daß nicht die Form in Matth. 6, 11 (*τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον*), sondern die in Luk. 11, 3 (*τὸν ἄρτον [ἡμῶν] τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν*) dem johanneischen *πάντοτε* entspricht. Wichtiger ist, daß der lukanische Zusammenhang die Ansicht nahe legt, daß bei ihm wie bei Marcion die in der alten Kirche herrschende Deutung des Brotes auf die geistliche Speise zu Recht besteht, und daß wir darin den ursprünglichen Sinn des Herrngebets haben[1]. Somit tritt die ganze Ausführung in Joh. 6 in unmittelbarste Beziehung zu dem Gedanken der Brotbitte im Vaterunser.

Nach dem Gesagten ist es nicht schwierig, ein Urteil zu gewinnen über den Fortgang des Gespräches in v. 35: *εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε.* Als Antwort auf die Bitte in v. 34: „Herr, allewege gib uns dieses Brot", versteht sich ohne weiteres: „Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern". Der dazwischen geschobene Satz: *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς*, wiederholt den Gedanken des Bearbeiters in v. 33. Durch den Zusammenhang gänzlich unveranlaßt ist der letzte Satz des Verses: *καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε.* An sich ist der Gedanke dem des vorhergehenden Satzes ganz entsprechend, nur daß vorher bloß von der Speise und nicht vom Tranke die Rede gewesen ist. Man glaubt, diese Unstimmigkeit durch die Bemerkung erledigen zu können, daß der Gedanke der Samariterperikope mit herübergeholt worden sei. Aber abgesehen davon, daß das entsprechende Wort dort dem Bearbeiter angehört (vgl. S. 110), wäre eine derartige Kombination doch nur möglich unter der Voraussetzung, daß es dem Verfasser garnicht darum zu tun gewesen wäre, die konkreten Situationen festzuhalten, wovon sich bisher noch kein Anzeichen gefunden hat. Viel näher liegt es, daß parallele Gedanken wie Jes. 49, 10. Ap. 7, 16. Sir. 24, 28f., auch Jes. 55, 1ff., eingewirkt und den konkreten Gedanken verallgemeinert

1. Vgl. meine eingehenden Ausführungen hierüber in: „Die älteste Form des Vaterunsers", Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst IX. 1904 S. 333ff.

haben. Als Grundschrift in v. 35 wird man also nur die Worte ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ anzusehen haben.

Die Bedingung, unter der Jesus den Hungernden Sättigung verheißt, erfüllen seine Hörer nicht. So fügt denn Jesus v. 36 hinzu: ἀλλ᾽ εἶπον ὑμῖν ὅτι καὶ ἑωράκατέ με καὶ οὐ πιστεύετε. Daran hat Wellhausen viel auszusetzen: „Mit der an das Vaterunser erinnernden Bitte „Herr, gib uns immerdar dieses Brot“ haben die Leute nicht verdient, von Jesus angefahren zu werden „ich habe euch gesagt, daß ihr gesehen habt und doch nicht glaubt“ — und wann hat er ihnen das gesagt? Vielmehr hat sich im Handumdrehen das Auditorium völlig verändert. Vorher ist es, namentlich in 27. 34. 35, freundlich und willig; jetzt dagegen zänkisch und widerspenstig. Vorher sind es die galiläischen Leute, jetzt die Juden (6, 41), d. h. die Feinde. Es erhellt, daß das Stück 6, 36—40 nicht ursprünglich zu der vorhergehenden Rede gehört hat.“ Das von Wellhausen vermißte Wort ist doch nicht so schwer zu finden, wenn man dabei nur an kein förmliches Selbstzitat denkt, wie es der Bearbeiter macht (vgl. z. B. 18, 9), sondern an einen Rückweis auf einen dem Volke ausgesprochenen Gedanken. Wenn nun aber die Rede sich an 6, [1]. 2. 3 anschließt und dieses Stück die Fortsetzung des in Jerusalem spielenden Ereignisses in c. 5 ist, so versteht es sich doch von selbst, daß Jesus mit v. 35. 36 auf die Rede 7, 19—24. 5, 30--47 hinweist: Sie sehen sein Wunderzeichen und staunen darüber (7, 21), sie durchforschen die Schriften, die von Jesus zeugen (5, 39), und wollen doch nicht zu ihm kommen, damit sie das Leben haben (5, 40). Das Auditorium in 6, 27ff. ist im wesentlichen dasselbe, das sich in c. 5 keineswegs „freundlich und willig“ gezeigt hat und nicht aus galiläischen Leuten, sondern aus den Jesu nachstellenden Judäern bestand. Inwiefern v. 27. 34 und 35 einen andern Eindruck von der Stimmung der Menge spiegeln sollen, vermag ich nicht einzusehen. Somit hat das Volk den Tadel in v. 36 vollauf verdient. Wellhausen hat sich das Verständnis vollkommen verbaut, wenn er in v. 27. 34. 35 den „Kopf“ der langen Rede sieht, die „stückweise zu ihrem jetzigen Umfange ausgewachsen ist durch mehrere Nachträge, die teils als Varianten auf der gleichen Stufe stehen, teils als Kontinuationen sich aus einander entwickelt haben.“ Daß dieser „Kopf“ sich unmittelbar an die wunderbare Speisung anschließe, wird man bei Berücksichtigung des zu v. 27 Bemerkten nicht sagen können. Daß aber Wellhausen das an den, auch von ihm als dem Bearbeiter angehörigen Vers 33 anknüpfende Wort in v. 35: „ich bin das Brot des Lebens“, d. i. „die in ihm personifizierte Wahrheit, an die man glauben muß“, als der Grundschrift angehörig betrachtet, ist mir unverständlich. Schwartz hat schärfer gesehen (I, 363, not. 2): „Von 6, 32 an setzt sich Jesus gleich dem wahren Manna; 6, 27 ist die Speise, die bleibt zum ewigen Leben, etwas ganz anderes.“

Ganz merkwürdig setzt sich die Rede mit v. 37 fort: πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατὴρ πρὸς ἐμὲ ἥξει, καὶ τὸν ἐρχόμενον πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ ἐκβάλω

ἐξω. Nachdem Jesus seinen Zuhörern zu verstehen gegeben, daß sie nicht zu ihm kommen und an ihn glauben, scheint er von solchen zu sprechen, die das doch tun. B. Weiß meint: „v. 37 tritt der Klage über ihre Unempfänglichkeit sehr natürlich gegenüber der Ausdruck der Zuversicht, daß es ihm trotz derselben am Erfolg nicht fehlen wird in seiner Wirksamkeit". Aber wo redet Jesus denn etwas von dem, was ihm in der Zukunft werde zu Teil werden? Und wo sind diese Gläubigen zu suchen, nachdem Jesus das Volk im Ganzen bisher als ungläubig charakterisiert hat? Das müßte doch irgendwie deutlicher ausgedrückt worden sein. Vor allem aber: wie versteht es sich, daß Jesus in einem Zusammenhange, wo er allen Ton auf die Selbstbestimmung der Zuhörer legt und auf ihre Entscheidung, zu ihm zu kommen, davon spricht, daß die, welche zu ihm kommen, das tun auf Grund einer göttlichen Wirkung, die offenbar bei seinen Zuhörern nicht stattgehabt hat und deshalb ihren Unglauben begreiflich macht? Aber auch rein formell gibt v. 37 zu Bedenken Anlaß. Über das Neutrum πᾶν, das in der zweiten Hälfte maskulinisch weiter geführt wird (τὸν ἐρχόμενον), tröstet man sich mit dem zwecklosen Hinweis auf 3, 6 und der Reflexion, daß es die empfänglichen Personen unter den abstrakten Gesichtspunkt des ihm geschenkten Erfolges stelle. Schon die Form dieser Erwägung erregt den Verdacht, daß durch hohe Worte die Unmöglichkeit einer einfachen Erklärung versteckt werden solle. Die hier vorliegende Schwierigkeit wird nicht geringer, wenn man sieht, wie der gleiche neutrale Ausdruck in v. 39 wiederkehrt, ja sich noch bis in den folgenden Satz fortsetzt, während er in v. 40. 44. 54 dreimal in maskulinischer Fassung wiederkehrt, wie überhaupt in v. 40 πᾶς an die Stelle von πᾶν tritt. Daß hier in den ursprünglichen Text eingegriffen worden ist, kann wohl nicht zweifelhaft sein.

Bleibt man im Zusammenhang des Textes, wie er bis v. 36 erläutert worden ist, so kann man über den Sinn von πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατήρ eigentlich nicht unklar sein. Als Objekt von διδόναι ist in v. 27. 31. 32. 34 das Brot (irdisches oder himmlisches) genannt worden; der Bearbeiter hat in v. 27 und 33 zudem ἡ ζωὴ αἰώνιος als Objekt des διδόναι gegeben. Danach würde man das πᾶν in v. 37 von dem wahrhaftigen Brote verstehen müssen, von dem Jesus in der Grundschrift schon v. 32 gesagt hatte: ὁ πατήρ μου δίδωσίν μοι. Zu dieser Auffassung stimmt der Schluß des Verses: οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω. Zu der Vorstellung vom Wegwerfen des Brotes vgl. Mark. 7, 27. Act. 27, 38. Daß aber die Worte πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατὴρ οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω ursprünglich zusammen gehören, ergibt sich aus der parallelen Wendung in v. 39: ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ. Für die Vorstellung vom Umkommen der Speise, speziell des Brotes, vergleiche LXX Joel 1, 16: κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν βρώματα ἐξολοθρεύθη, und besonders einesteils Joh. 6, 27: ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, und andererseits v. 12: συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα, ἵνα μή τι ἀπόληται. Die Güter, die Jesus vom Vater bekommen hat, und die er den an ihn glaubenden Menschen austeilt, werden in 17, 6. 7. 8. 11. 12. 14 spezialisiert als

Gottes ὄνομα, ῥήματα, λόγος. Davon heißt es 17, 7 in Bezug auf die Jünger: ἔγνωκαν ὅτι πάντα ὅσα δέδωκάς μοι παρὰ σοῦ εἰσίν. Daß der Bearbeiter dieses Neutrale maskulinisch gedeutet hat, dafür bietet gerade Kap. 17 ein schlagendes Beispiel. Das Wort v. 12: ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι καὶ ἐφύλαξα, καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο, wo ebenso wie in v. 11: (τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι) Gottes Name als das genannt ist, was er Jesu gegeben, wird 18, 9 vom Bearbeiter auf die Bewahrung der Jünger bei der Gefangennahme Jesu angewendet und so zitiert: οὓς δέδωκάς μοι, οὐκ ἀπώλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα. Offenbar eine ganz ähnliche Umdeutung liegt in 6, 37. 39 vor, wo das wahrhaftige Brot, der Wille und das Wort Gottes, wodurch der Mensch lebt[1], als die Gabe Gottes an Jesu bezeichnet wird, von der er nichts verloren gehen lassen will. Diese Güter hat der Bearbeiter persönlich gedeutet und dadurch den Sinn des ganzen Stückes v. 37—40 gründlich geändert. Glücklicherweise ist es gerade hier leicht, die ursprüngliche Gestalt wieder herzustellen; in v. 37 ist Zusatz: πρὸς ἐμὲ ἥξει, καὶ τὸν ἐρχόμενον πρὸς ἐμέ; in v. 39: ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. Bei letzterem Satz ist zu beachten, daß er zu seiner Voraussetzung hat, daß keiner der an Jesus Glaubenden die ἐσχάτη ἡμέρα erleben werde — was allein genügt, über seinen Ursprung Gewißheit zu geben. Es ist schon die Beobachtung gemacht worden, daß der Bearbeiter, der selbst den Jünger, der dieses geschrieben, hatte zu Grabe gehn sehen, Jesum die Parusie nicht als unmittelbar bevorstehend ansehen läßt, sondern als in eine Zukunft gerückt, in der keiner von denen, die ihn gesehen haben, noch am Leben sein wird. Ganz dasselbe zeigt sich hier. Ferner ist v. 38 Ausführung des Bearbeiters, wie sich bereits aus seiner Verwandtschaft mit v. 33 ergibt. Außerdem ist er nichts als eine Umschreibung von v. 39a: τοῦτο δέ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, mit genauer Verwendung der Dogmatik des Bearbeiters: aus der prophetischen Sendung wird das Herabsteigen aus dem Zustande der himmlischen Präexistenz. Um nun das Maß der Wiederholungen zum Überlaufen voll zu machen, hebt der 40. Vers noch einmal an: τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου. Daß auch hier der Bearbeiter schreibt, ergibt sich daraus, daß der Wille Gottes in der Grundschrift sich darauf bezieht, daß Jesus von der ihm für die Menschen gegebenen Gottesgabe nichts verloren gehen läßt, in v. 40 aber darauf, daß jeder an den Sohn Glaubende das ewige Leben und die Auferstehung von den Toten erlange. Das ist die bereits in v. 39 vorliegende Umgestaltung des ursprünglichen Gedankens. Man darf v. 37—40 als ein typisches und im höchsten Maße instruktives Beispiel dafür ansehen, wie der Bearbeiter seinen Grundtext behandelt und ihm die eigentümliche Lahmheit des Gedankenfortschreitens und die unerträglichen Wiederholungen gegeben hat.

Es wird nun auch der Gedankengang von v. 36 zu v. 37 deutlich ge-

1. Vgl. Deut. 8, 3 (Matth. 4, 4 und Par.) Psalm 119, 131. Prov. 9, 5. usw.

worden sein. Die Bitte des Volkes an Jesus v. 34, ihm das wahrhaftige Brot zu geben, hat er v. 35 f. beantwortet mit der Versicherung, daß der zu ihm Kommende seines Hungers ledig sein werde, aber er hat hinzugefügt, daß er ihnen schon früher gesagt habe, daß sie ihn, den Vermittler der ewigen Güter, gesehen haben und doch nicht an ihn glauben. Daran schließt sich v. 37 ff. nun nicht als ein Trost, den Jesus sich selbst gibt, sofern außer den ungläubigen Juden noch andere da sind, die an ihn glauben werden, sondern als ein die Schärfe der Rede in v. 36 noch überbietendes Schlußwort: er würde die kostbare Gottesgabe des wahrhaftigen Brotes denen nicht hinwerfen, die dafür keinen Sinn haben, so daß es wie auf die Straße hinausgeworfene Speise umkomme. Man sieht, die inhaltliche Parallele zu v. 37. 39 ist nicht sowohl Jesu Wort in der Perikope vom kananäischen Weibe, daß es nicht schön sei, das Brot der Kinder den Hündlein vorzuwerfen, denn da kommt es nicht um, wird vielmehr mit Lust verzehrt, sondern Matth. 7, 6: *μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε καταπατήσουσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς.* Jesus wird an die wundersüchtigen, ungläubigen Judäer die ihm vom Vater zu Teil gewordenen himmlischen Gaben nicht verschwenden. Das ist nicht Folge seiner Mißstimmung über das geringe Entgegenkommen und die mangelnde Empfänglichkeit der Judäer, sondern der Wille dessen, der ihn gesandt hat. Dieses Wort schroffer Abweisung paßt allein zum Abschluß des ersten Teiles der Rede, nicht aber die geradezu entgegengesetzte Stimmung, die der Bearbeiter an die Stelle davon gesetzt hat, indem er die Aussicht eröffnet auf das ewige Leben und die Auferstehung der Toten.

Zur Beurteilung des folgenden Abschnittes ist es wichtig, noch genauer festzustellen, welchen Gedanken der Bearbeiter in die Grundschrift der Rede eingeführt hat. Wenn Jesus v. 35 sagt, daß der, welcher zu ihm komme, nicht hungern werde, so versteht er das *ἔρχεσθαι* von dem sich ihm im Glauben Nahen. In anderem Sinne hat der Bearbeiter in v. 37 das *πρὸς ἐμὲ ἥξει* aufgefaßt. Schon das Futurum statt des Präsens läßt eine Änderung des Gedankens vermuten, die nämlich, daß hier von dem Kommen zu Jesus in die ewige Seligkeit die Rede sei. Die Worte der Grundschrift: *πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατὴρ οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω*, auf die Menschen bezogen, die der Vater Jesu als seine Jünger schenkt, mußte einen der Rede zunächst ganz fern liegenden Gedanken hervorrufen; das Hinauswerfen ist ein geläufiges Bild von der Versetzung in die ewige Verdammnis. So wird *ἐκβάλλειν* Matth. 8, 12. 22, 13. 25, 30 gebraucht von dem Hinauswerfen *εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον*, Joh. 12, 31 vom Hinauswerfen des Satans aus dem Himmel, und Apoc. 19, 20. 20, 10. 15 ist die Rede von dem *βληθῆναι* der Bösen in den Feuer- und Schwefelsee. Von hier aus gesehen kann es nicht zweifelhaft sein, daß der Bearbeiter auch in v. 39 die Worte: *ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ*, in eschatologischem Sinn aufgefaßt hat (vgl. Matth. 7, 13. Röm. 2, 12. 9, 22. Apoc. 17, 8). Das wird bestätigt durch das sonst ganz

unvermittelt immer wieder eintretende: *ἀναστήσω αὐτὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.* Möglicherweise hat der Bearbeiter bereits bei seinem Zusatz zu v. 35: *καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε*, an das Kommen ins ewige Leben gedacht, von dem Apoc. 7, 16 berichtet, daß man dort nicht hungern und dürsten, sondern von dem Lamm zu Wasserquellen geführt werden werde. Daß dieser eschatologische Einschlag in die Rede über v. 40 hinausreicht, sieht man auf den ersten Blick. Christus als der Erwecker von dem leiblichen Tode am jüngsten Tage ist ein charakteristischer Zug des Christusbildes der jüngeren Überlieferung; vgl. 5, 21 ff. — Daß das *ἐκβάλλειν* nach der Beziehung des Bearbeiters auf die zu Jesus Kommenden einen der Rede ganz fremden Gedanken bietet, hat auch B. Weiß erkannt und in seiner Weise zu deuten versucht: „Diese in der fortlaufenden Rede ganz unmotivierte Verneinung erklärt sich nur aus einer Erinnerung daran, daß man den in der ganzen Situation naheliegenden Vorwurf gegen ihn erhob, als ob er durch seine Enttäuschung der Volkserwartung (v. 15) oder durch seine (indirekte) Verweigerung des v. 30 verlangten Zeichens selbst das zu ihm kommende (v. 15. 25) Volk zurückstoße und vom Glauben abhalte." Diese Ausführung bedarf keiner weiteren Beleuchtung.

Von Bedeutung ist die Grundschrift in v. 37 und 39, sofern sich hier die Geschichte von der wunderbaren Speisung mit ihr zu berühren scheint. Daß Jesus von dem ihm vom Vater gegebenen himmlischen Brote nichts umkommen lassen, nichts wegwerfen will, klingt so merkwürdig mit dem an die Jünger v. 12 gerichteten Befehl Jesu: *συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα, ἵνα μή τι ἀπόληται*, zusammen, daß an ein zufälliges Zusammentreffen nicht gedacht werden kann. Es fragt sich nur, auf welcher Seite die Ursprünglichkeit zu suchen ist. S. 146 ist gezeigt worden, wie die Situation in v. [1]. 2. 3 und die daran sich anschließende Rede vom Lebensbrot den Anlaß gegeben zu haben scheint zu der Geschichte von der wunderbaren Speisung. Dann wird auch unsre Stelle den Anlaß gegeben haben zu dem Zug von dem Einsammeln der übrigen Brocken.

In der Untersuchung des ersten Teiles der Rede v. 26—39 sind die Voraussetzungen für die Beurteilung von v. 41—50 so vollständig gegeben, daß es möglich ist, hier mit wenigen Worten auszukommen. In v. 41 wird zunächst berichtet, daß die Leute Jesu Worte mit Murren beantwortet hätten. Ihre Bezeichnung als *οἱ Ἰουδαῖοι* stimmt allerdings, wie Wellhausen bereits bemerkt hat, nicht zu dem galiläischen Publikum des auf der Ostseite des Sees von Tiberias spielenden Speisungswunders; um so eher dagegen zu dem mit 6, 2 f. beginnenden Ereignis, von dem gegenüber c. 5 keine Ortsveränderung berichtet ist. In 5, 10. 15. 16. 18 heißt das Publikum ebenfalls *οἱ Ἰουδαῖοι*. Das Murren erklärt sich nach dem Vorhergehenden einerseits daraus, daß Jesus ihr Begehren, ein Zeichen wie das Mannawunder zu tun, nicht erfüllen will, entspricht also dem Verhalten Israels Ex. 16, 2; andererseits aber und vor allem aus der schroffen Abweisung, die das Volk in v. 37

und 39 erfährt, nach der Jesus ihm nichts von dem, was der Vater ihm gegeben, mitteilen will, weil Gefahr bestehe, daß es bei ihnen nur umkommen werde. Statt dessen erfährt jetzt das Murren in v. 41 folgende Motivierung: *ὅτι εἶπεν· ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.* Dieser Satz, der das *ἐγόγγυζον* von dem noch dazu gehörenden *καὶ ἔλεγον* v. 42 scheidet, gehört natürlich dem Bearbeiter an, der bereits in v. 33. 35 Jesum als das aus dem Himmel kommende Brot bezeichnet hat. Der Hinweis auf Jesu Familie v. 42: *οὐχ οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ υἱὸς Ἰωσήφ, οὗ ἡμεῖς οἴδαμεν τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα,* bezüglich der Vaterschaft Josefs übereinstimmend mit dem Wort des Philippus 1, 46: *εὑρήκαμεν Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσὴφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ,* hat seine synoptischen Parallelen in Matth. 13, 55f. Mark. 6, 3. Luk. 4, 22, von denen die bei Mark. (*ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας*) offenbar die jüngste Form der Überlieferung zeigt. Daß die zweite Hälfte von v. 42: *πῶς νῦν λέγει οὗτος ὅτι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα,* dem Bearbeiter angehört, versteht sich nach dem über den Zusatz zu v. 41 Bemerkten von selbst.

Dem Murren der Judäer darüber, daß Jesus, der ihnen bekannte Sohn Josephs, sich anmaße, als Vollstrecker des göttlichen Willens ihnen gegenüber angesehen zu werden, begegnet Jesus in v. 43 zunächst mit der Mahnung: *μὴ γογγύζετε μετ' ἀλλήλων.* Nun aber sollte man erwarten: Jesus würde den in ihrer Rede v. 42 liegenden Vorwurf der Selbstüberhebung entkräften. Das geschieht nun auch in v. 45: *ἔστιν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις· καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ.* Was Jesus für sich in Anspruch nimmt, die Erkenntnis des göttlichen Willens, den Besitz der göttlichen *ῥήματα,* ist etwas, das für die messianische Endzeit laut Jes. 54, 13 dem ganzen Volke verheißen ist. Wer aber jetzt schon in diesem Zustande des von Gott Belehrtseins sich befindet (*πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθών*), der setzt sich nicht in Feindschaft und Widerspruch zu Jesus, sondern kommt zu ihm (*ἔρχεται πρὸς ἐμέ*). Unter den Leuten dieser Art hat Jesus an erster Stelle den Täufer gesehen, mit dem als mit einem Gottesgelehrten er sich 3, 11 zusammengeschlossen hat; dann aber überhaupt die Zahl seiner zuverlässigen, getreuen Jünger; vgl. 1—12. Zwischen diesen Gedanken in v. 45 und der Mahnung, nicht zu murren, in v. 43 hat der Bearbeiter wieder eine seiner bekannten Reflexionen eingeschoben: *οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με ἐὰν μὴ ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με ἑλκύσῃ αὐτόν, κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.* Der letzte Satz, als dritte Wiederholung des gleichen vom Bearbeiter in v. 39 und 40 bereits einmal ausgesprochenen Gedankens, kennzeichnet sofort den Ursprung von v. 44, und damit ergibt sich, daß auch die vorhergehenden Worte eschatologisch gemeint sind, das *ἐλθεῖν πρός με* also nicht vom Glauben an Jesus, sondern von dem Kommen in Jesu himmlische Herrlichkeit. In diesem Sinne ist auch der Begriff *ἑλκύειν* an der einzigen Stelle des Evangeliums, wo er sonst noch im bildlichen Sinne vorkommt, gebraucht, 12, 32: *κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν.*

Der Gedanke in v. 45: *πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ*, ist dem Bearbeiter anstößig gewesen, wie schon oft gewisse Äußerungen der Grundschrift, die den absoluten Unterschied zwischen Jesus und den anderen Menschen aufzuheben schienen, und die er deshalb mit einer seine Christologie sichernden Bemerkung versehen hat; vgl. 1, 8. 18. 3, 13. 31. 32. So fügt er denn hier in v. 46 hinzu: *οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις, εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν θεόν*. Die Plumpheit, mit der hier der Bearbeiter aus dem Ton des Dialogs Jesu mit dem Volke herausfällt, ist geradezu verblüffend. Auch solche Exegeten, die von der Bearbeitung eines Originales nichts wissen wollen, können doch v. 46 nur als eine Parenthese beurteilen, die den Fortschritt der Rede aufhält. Jeder Versuch, hier irgendwie vermitteln zu wollen, muß als gänzlich verfehlt betrachtet werden. So z. B., wenn B. Weiß es für geschichtlich undenkbar hält, daß Jesus vor unempfänglichen Gegnern von seinem vormenschlichen Sein bei Gott als einer selbstverständlichen Tatsache gesprochen haben sollte, aber doch meint, Jesus könne sehr wohl in diesem Zusammenhange von seiner einzigartigen Gotteserkenntnis im Sinne von Matth. 11, 27 gesprochen und dieselbe der der anderen Menschen entgegengestellt haben. Wozu solche abstrakte Möglichkeiten, da sich längst ein viel einfacherer Weg zur Beseitigung dieser Schwierigkeiten aufgetan hat?

Nach dem referierenden Zusatz in v. 46 beginnt in v. 47 mit *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν* wieder der Ton des Dialogs. Aber ebenso klar ist, daß auch hier der Bearbeiter sofort wieder eingegriffen hat. v. 48: *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς*, vertritt die aus v. 33. 35. 41. 42 bekannte Vorstellung des Bearbeiters, und mit diesem Satze hängen die vorangehenden Worte in v. 47: *ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον*, zusammen. So wird der Gedanke, auf den Jesus mit der Einleitungsformel in v. 47 hinstrebt, der von v. 49 sein: *οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα καὶ ἀπέθανον*. Nachdem Jesus sich gegen das Murren des Volkes gekehrt hat, greift er zurück auf die von dem Volke ihm gestellte Forderung nach einem Wunder wie die Mannaspeisung. Hat Jesus schon in v. 32 gesagt, daß jenes Manna nicht das rechte Himmelsbrot gewesen, so spricht er es hier geradezu aus, daß die, welche jenes Wunder erfahren haben, gestorben seien. Man erwartet, daß die Rede fortfahre: wer von Jesu Brot esse, der werde leben in Ewigkeit. In der Tat stehen diese Worte in v. 51: *ἐάν τις φάγῃ ἐκ τοῦ ἐμοῦ ἄρτου, ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα*, sind aber von v. 49 getrennt durch zwei Sätze, die noch einmal handgreiflich den Charakter des Bearbeiters zeigen. Der erste v. 50: *οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων, ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ*. Noch mehr als in v. 46 hat der Bearbeiter hier rücksichtslos aus seiner Situation heraus in die Worte Jesu hineingeredet. Schon das über v. 49 hinweg auf v. 48 sich beziehende *οὗτος* ist auffallend; vor allem aber, daß Jesus damit auf sich selbst hindeutet. Man sieht klar, daß so nur jemand schreiben kann, den, wenigstens für Augenblicke, ganz die Empfindung verlassen hat, daß er

nicht einen Vortrag über Christus hält, sondern aus Jesu Person heraus reden soll. In der Tat war ein Übergang zu dem Original kaum anders möglich, als daß der Bearbeiter den Satz in v. 50 noch einmal so faßte, daß von Jesus in der ersten Person geredet wird:

v. 50.	v. 51.
οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων.	*ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς.*

Die Fortsetzung des Hinweises auf das Mannawunder in v. 51: *ἐάν τις φάγῃ ἐκ τοῦ ἐμοῦ ἄρτου, ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα*, tritt auch im Ausdruck „mein Brot", der an das Brot der Weisheit Prov. 9, 5 (*ἐλθατε, φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων, καὶ πίετε οἶνον ὃν ἐκέρασα ὑμῖν*) erinnert, den Zusätzen in v. 50f., wo Jesus sich selbst als das Brot bezeichnet, gegenüber und vollendet den Beweis, daß in dem Original der Rede Jesus immer nur im Gegensatz zu der irdischen Speise, die sich das Volk beschafft, sowie zu der Mannaspeise, auf die es wundersüchtig hinweist, von dem wahrhaftigen Brote geredet hat, das ihm sein Vater gegeben, damit er es den Heilsbegierigen mitteile, nicht aber an die Ungläubigen zwecklos verschwende. Dieser Gedanke findet in dem Satze: *ἐάν τις φάγῃ ἐκ τοῦ ἐμοῦ ἄρτου, ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα*, seinen volltönenden Abschluß. Alles, was folgt, ist bedingt durch eine neue, sakramentale Auffassung vom Lebensbrot und muß deshalb ohne weiteres als der Grundschrift nicht zugehörig beurteilt werden.

Jenes ganz neue Motiv tritt in die Rede ein mit v. 51b: *καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ἡ σάρξ μου ἐστίν*, und wird fest gehalten bis zum Ende: Jesu Fleisch und Blut als die rechte Speise. Diese unverkennbare Eigentümlichkeit von v. 51b—58 hat mich schon vor 16 Jahren[1] zu dem Urteil veranlaßt, daß dieser Abschnitt ein fremder Zusatz zum Original der Rede vom Lebensbrote sei. Dieser Eindruck ist mir auch geblieben, nachdem ich eingesehen habe, daß die Rede v. 26—51a nichts weniger als das Original der Äußerung Jesu über das Lebensbrot darstellt, ja, daß gerade der Gedanke, den ich als den Kern der Rede in charakteristischem Unterschied von v. 51b—58 bezeichnete — Jesus selbst ist das wahre Lebensbrot —, nicht dem Original angehört, sondern dem Bearbeiter. Eben diese Erkenntnis gibt einen deutlichen Fingerzeig für die Beurteilung der Herkunft des Abschnittes v. 51b—58. Nirgends in allen Zusätzen des Bearbeiters von v. 26—51a wird das, was das Original von dem Brote, das Jesus gibt, aussagt, in Verbindung gebracht mit der Gabe seines Fleisches und Blutes im Abendmahl; für die relativ unmotiviert eintretende Äußerung über die Stillung des Durstes durch Jesus (v. 35) liegt der Anlaß nicht in der Beziehung auf das Sakrament; vgl. S. 148. Wie soll es sich nun erklären, daß dieses auf einmal mit v. 51b einsetzt und bis zum Schluß der Rede das Feld behauptet? Ich finde keine andere Erklärung dafür, als daß diese Verse ursprünglich im

1. Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I S. 216—221.

Zusammenhange gestanden haben mit der Geschichte von der Speisung der Fünftausend, die das vierte Evangelium im Unterschied von der synoptischen Darstellung offenbar als eine Realweissagung auf das Abendmahl darstellt; vgl. S. 137f.

Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn am Schluß der Ausführung über das Essen und Trinken von Jesu Fleisch und Blut zu lesen ist v. 59: *ταῦτα εἶπεν ἐν συναγωγῇ διδάσκων ἐν Καφαρναούμ.* Damit wird also die Rede ausdrücklich in die v. 22—25 geschilderte Situation versetzt, in die, wie nachgewiesen ist, das Original von v. 27—51a eben nicht paßt. Auffallend ist, daß die Ortsangabe erst am Schluß der Rede steht[1] und nicht als deren Einleitung, etwa in der Form: *καὶ ἐδίδασκεν ἐν τῇ συναγωγῇ [ἐν Καφαρναοὺμ] λέγων* (vgl. Mark. 1, 21. Luk. 4, 31). Es erklärt sich das leicht, nachdem nachgewiesen worden ist, daß v. 26 von dem Bearbeiter stammt, um die Ausführung von v. 27ff. an die Situation in v. 22—25 anzuschließen. Zur Einleitung von v. 27ff. konnte er die Bemerkung, daß Jesus in der Synagoge zu Kapernaum gelehrt habe, nicht gebrauchen; denn jene Worte setzen voraus, daß der *ὄχλος* beschäftigt gewesen war, sich Speise zu beschaffen, was in die Synagoge nicht paßt. Wenn dagegen Jesus vor der Menge, der er in der wunderbaren Speisung einen Hinweis auf die Eucharistie gegeben, in der Synagoge eine Predigt gehalten hat von dem Genuß seines Fleisches und Blutes, so ist das nur natürlich, da er unmittelbar an die Speisung eine solche nicht schließen konnte, weil ihn das Volk zum König machen wollte und er sich dem durch die Flucht entziehen mußte (v. 15). Schwartz meint, in den Reden Jesu vom Brot des Lebens seien die Anspielungen auf die Eucharistie sekundär, in der Geschichte von der Speisung der Fünftausend sitze die Parallele mit der Eucharistie fest. Das beruht auf ungenügender Beobachtung. Bezüglich des Verhältnisses zur Eucharistie stehen der Geschichtsbericht und die Rede v. 51b—59 durchaus auf derselben Linie. Wie nun aber der Speisungsbericht eine jüngere Form der Überlieferung repräsentiert als die synoptischen Parallelen, so auch die Rede an sich und in ihrem Anschluß an die Speisungsgeschichte eine jüngere als das Original der Rede vom Lebensbrot v. 27—51a. Daß in der Rede vom Genuß des Fleisches und Blutes Christi eine Parallele zu der vom Lebensbrot vorliegt, bedarf keiner weitläuftigen Auseinandersetzung. Das präsentische: *ἣν* (sc. *βρῶσιν*) *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου δίδωσιν ὑμῖν*, v. 27, wird v. 51b zum Futurum: *ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω*; die Reaktion auf die Worte Jesu von Seiten seiner Zuhörer v. 41: *ἐγόγγυζον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ καὶ ἔλεγον· οὐχ οὗτός ἐστιν κτλ.*, hat ihr Gegenstück an v. 52: *ἐμάχοντο οὖν πρὸς ἀλλήλους οἱ Ἰουδαῖοι λέγοντες· πῶς δύναται ἡμῖν οὗτος δοῦναι κτλ.*, wo natürlich *Ἰουδαῖοι* die Bedeutung „Judäer" verloren hat und zu „Juden" verallgemeinert worden ist; der Gedanke v. 47: *ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον*, bezw. v. 51: *ἐάν τις φάγῃ ἐκ*

1. Eine Parallele dazu ist 8, 20.

τοῦ ἐμοῦ ἄρτου, ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα, wandelt sich v. 54 in: ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, bezw. v. 58 ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα. Sagt Jesus v. 32: ὁ πατήρ μου δίδωσίν μοι τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν, so v. 55: ἡ σάρξ μου ἀληθής ἐστιν βρῶσις, καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθής ἐστιν πόσις. Ganz derselbe Gegensatz endlich beschließt beide Reden v. 49. 51a: οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα καὶ ἀπέθανον· ἐάν τις φάγῃ ἐκ τοῦ ἐμοῦ ἄρτου, ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα, und v. 58: οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες καὶ ἀπέθανον· ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα. Mithin ist der Parallelismus der beiden so charakteristisch verschiedenen Reden nicht zu verkennen.

Dabei ist deutlich, daß der Bearbeiter, der beide zusammengefügt hat, seine Zusätze zur ersten auch der zweiten entnommen hat, wie ähnliches schon in der Rede 5, 30—47 nachgewiesen worden ist. So hat die dreimal v. 39. 40. 44 wiederkehrende Wendung: ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, ihre ursprüngliche Stellung in v. 54. So ist der Zusatz in v. 42: πῶς νῦν λέγει οὗτος ὅτι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα, offenbar geschrieben in Erinnerung an die Parallelstelle v. 52: πῶς δύναται ἡμῖν οὗτος δοῦναι τὴν σάρκα φαγεῖν. Andererseits hat der Bearbeiter den Gedanken von Jesus als dem vom Himmel herabgekommenen Lebensbrot, den er in die erste Rede einführt hat, auch in die zweite eingetragen, v. 56—58a: ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα (wörtliche Wiederholung aus v. 54!) ἐν ἐμοὶ μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ· καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατὴρ κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με (!) κἀκεῖνος ζήσει δι' ἐμέ· οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς (vgl. v. 48. 50. 51a). Daß sich in diesen Sätzen die Gedanken vom Essen des Fleisches Christi und von der Verbindung mit seiner vom Himmel herabgekommenen Person vermischen, ist ebenso deutlich, wie daß durch sie die quälenden Wiederholungen veranlaßt worden sind, die den Abschnitt v. 51b—58 ebenso charakterisieren wie die erste Rede v. 27—51a, in die sie nachgewiesenermaßen durch den Bearbeiter hineingekommen sind.

Die Richtigkeit unsrer Analyse der Rede vom Lebensbrote erhält gerade so wie die des sogenannten Prologs des Evangeliums eine bedeutsame Bestätigung durch die Abendmahlsgebete aus der „Lehre der 12 Apostel." Daß diese Gebete sich in charakteristischer Weise mit dem Johannes-Evangelium berühren, ist bereits gelegentlich der Untersuchungen über den Prolog (S. 51) erwähnt worden. Was liegt nun näher, als daß sie gerade an denjenigen Abschnitt des Evangeliums anklingen, der den Gedanken an das christliche Abendmahl am nächsten legt, Kap. 6. So urteilt denn auch Harnack[1]: „Die ganze Auffassung vom Abendmahl, wie sie in den Gebeten zu Tage tritt, ist genau dieselbe wie die, welche in Joh. 6 vorliegt. Es fehlt die Rücksichtnahme auf die Sündenvergebung und den Tod Christi dort und hier; dagegen

1. Die Lehre der 12 Apostel, Prolegomena S. 81.

tritt die Mahlzeit unter den Gesichtspunkt einer „geistlichen Speise", die da zum ewigen Leben führt. Daß die Gebete aus dem Geiste stammen, aus welchem Joh. 6 und 17 geflossen sind, unterliegt keinem Zweifel." Dagegen meint Zahn[2], obwohl er nicht weniger entschieden als Harnack die Verwandtschaft der Abendmahlsgebete mit dem Johannes-Evangelium betont, daß die eigentümlichen Gedanken und Worte von Joh. 6: *ἄρτος τοῦ θεοῦ, σάρξ, αἷμα*, in den Gebeten fehlen. Zahn hat nicht Unrecht; aber die Gedanken vom Genuß des Fleisches und Blutes Christi gehören nur der späteren Tradition der Rede v. 51b—58 an. In Betracht kommt für den Vergleich vor allem das an den *πατὴρ ἅγιος* sich richtende Schlußgebet Kap. 10. Da heißt es: *τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου.* Zahn meint, die Parallele hierfür liege viel mehr in 1 Kor. 10, 3f. vor: *καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον, καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα, ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός.* Allein mit dieser Stelle berühren sich nur die Ausdrücke: geistliche Speise und Trank; der Gedanke selbst ist grundverschieden. Nach dem Gebet ist Gott, der Vater, der Geber durch Vermittelung Jesu — so auch Joh. 6, 32: *ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν* (bezw. *μοι*) *τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν . . , ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμέ οὐ μὴ πεινάσῃ* —, nach 1 Kor. 10 ist es der präexistente Christus. Nach dem Gebet treten die geistlichen Gaben den irdischen gegenüber — so auch Joh. 6, 27: *ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν;* v. 49: *οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα καὶ ἀπέθανον* —, nach 1 Kor. 10 ist die Mannaspeisung bereits ein vorchristlicher Genuß Christi. Nach dem Gebet tritt neben die bildliche Bezeichnung: geistliche Speise und Trank, die unbildliche: ewiges Leben, ganz so Joh. 6, v. 47: *ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον*, v. 51 *ἐάν τις φάγῃ ἐκ τοῦ ἐμοῦ ἄρτου ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα;* in 1 Kor. 10 findet sich dieser Begriff überhaupt nicht.

Aus alle dem ergibt sich, daß, wenn die Abendsmahlsgebete an Joh. 6 anklingen, dem Verfasser nur das von uns herausgestellte Original der Rede Jesu vorgelegen haben kann. Der Gedanke von Jesu Fleisch und Blut fehlt in den Gebeten ebenso völlig wie der von Jesu Person als dem wahren Lebensbrot; es handelt sich nur um die durch Jesus, den *παῖς* Gottes, den Menschen vermittelten himmlischen Gaben der *γνῶσις, πίστις* und *ζωὴ αἰώνιος*, die alle drei im geschichtlichen Schluß der Rede bei einander stehen v. 68f.: *ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις, καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.*

1. Geschichte des Neutestamentlichen Kanons I, 2 S. 911 not. 2.

Der Mißerfolg Jesu 6, 60—71.

Bei dem geschichtlichen Abschluß der Unterredung über das Lebensbrot 6, 60—71 fällt sofort ins Auge, daß er, wie die vorhergehenden Abschnitte v. 1—25 und v. 26—59, zwei parallele Abschnitte umfaßt: v. 60—65, v. 66—71. Beide beginnen mit dem Bericht von einem Mißerfolg Jesu bei seinen Jüngern (v. 60. 66); in beiden werden Jesu Reden als *ῥήματα ζωῆς* charakterisiert (v. 63. 68) und die gläubigen Jünger den ungläubigen sowie dem Verräter Judas gegenübergestellt (v. 64. 70). Daß diese beiden Parallelberichte nicht außer Beziehung stehen zu den im Vorhergehenden nachgewiesenen Dubletten, versteht sich von selbst; und es ist auch leicht zu erkennen, welcher von beiden jeder von ihnen entspricht.

Sagen die Jünger v. 60: *σκληρός ἐστιν ὁ λόγος οὗτος· τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν*, so geht das selbstverständlich zurück auf das, was schon v. 52 Gegenstand der Aufregung der Juden gewesen ist: *πῶς δύναται ἡμῖν οὗτος δοῦναι τὴν σάρκα φαγεῖν*, und auf Jesu Verschärfung dieses Gedankens in v. 53ff. Es gehört also der Abschnitt v. 60—65 zu der jüngeren Form der Rede vom Lebensbrot v. 51b—59. Daran ändert auch nichts, daß der Ausdruck *γογγύζουσιν* v. 61 seine Parallele nicht in v. 52 (*ἐμάχοντο*) hat, sondern in v. 41 (*ἐγόγγυζον*). Die jüngere Überlieferung beruht eben auf der älteren, und so bleibt es sich gleich, ob das *ἐγόγγυζον* seine Verwendung in der Parallelstelle v. 52, oder etwas später v. 61 gefunden hat.

Der Eindruck, daß sich v. 60—65 an die Rede vom Genuß des Fleisches und Blutes v. 51b—59 anschließt, wird nun allerdings gestört durch v. 63: *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν*, der die materielle Anschauung der vorangehenden Worte zu spiritualisieren scheint. Aber nach der Analyse der Rede vom Lebensbrot kann es doch keinen Augenblick zweifelhaft sein, wie hier die Sache liegt. Das Ärgernis an dem Worte Jesu über den Genuß seines Fleisches und Blutes (v. 61), kann doch nicht gehoben werden durch v. 62: *ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον*. Dieser Gedanke korrespondiert nur dem *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*, also der Vorstellung, die der Bearbeiter ebenso in die ältere wie in die jüngere Form der Rede eingetragen hat. Hier tritt vollends deutlich hervor, daß die sakramentalen Vorstellungen von ihm nicht stammen, sondern nur der mystische Gedanke von der Vereinigung des Gläubigen mit der Person Christi. Das Recht zu der den Sinn der Rede von Christi Fleisch und Blut gewiß nicht treffenden Deutung *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν* hat der Bearbeiter gefunden in v. 63b: *τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν*, die auf das Original in v. 68: *ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις*, zurückgehen und jetzt durch den Zusatz des Bearbeiters v. 62. 63a um ihren Kontrast zu v. 60: *σκληρός ἐστιν ὁ λόγος οὗτος· τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν*, gebracht sind. Die hier

liegenden Probleme sind Wellhausen natürlich nicht verborgen geblieben. Er bemerkt zu v. 63a: „Das trifft zwar die ursprüngliche Meinung, steht aber in vollem und bewußtem Widerspruch zu 52—59, den die Syra empfunden und auszugleichen versucht hat."[1] Die ursprüngliche Meinung der Rede v. 27—51a ist es zwar nicht, sondern nur des Bearbeiters. Auch in v. 64f. hat Wellhausen eine Unstimmigkeit erkannt, die er so zu lösen sucht, daß er als die ursprüngliche Textform annimmt: „Aber es sind einige unter euch, die nicht glauben; darum habe ich zu euch gesagt, niemand könne zu mir kommen, es sei ihm denn vom Vater her gegeben." Daß so ein unanstößiges Satzgefüge herauskommt, ist zweifellos. Aber was Wellhausen als Parenthese ausscheiden möchte — *ᾔδει γὰρ ἐξ ἀρχῆς ὁ Ἰησοῦς τίνες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες καὶ τίς ἐστιν ὁ παραδώσων αὐτόν* — ist durch das Original in v. 69—71 sichergestellt; dagegen bezieht sich das Zitat in v. 65 auf v. 37. 44, also auf Gedanken, die vom Bearbeiter eingefügt worden sind. Somit ist v. 65 als Zusatz des Bearbeiters zu streichen. Hierdurch und durch die Ausscheidung von v. 62. 63a ist der Parallelismus des Abschnittes v. 60—65 mit v. 66—71 vollends deutlich geworden.

Ganz rätselhaft ist nun aber, daß mit v. 60 die *μαθηταί* Jesu auftreten, von denen im ganzen Kapitel als von seinen Zuhörern bisher nicht die Rede war. Das sind nur der *ὄχλος* (v. 24) und die *Ἰουδαῖοι* (v. 41. 52) gewesen; die *μαθηταί* (v. 2ff.) stehen als Jesu nächste Begleitung mit ihm dem Volke gegenüber. Das plötzliche Auftreten der Jünger hat auch Wellhausen auffallend gefunden, während sich die traditionelle Exegese mit Ergänzungen zu helfen sucht, zu denen der Text keinen Anlaß gibt; so, daß in der Unterredung über das Lebensbrot selbst schon angedeutet worden sei, daß der Halbglaube der Zuhörer in vollen Unglauben umgeschlagen sei, oder daß sich die Menge verlaufen habe, sodaß es sich jetzt nur noch um die Auseinandersetzung mit den Jüngern handeln könne. Es sind das die bekannten Mittel, mit denen man die Probleme des Evangeliums kurzer Hand meint beseitigen zu können. Aber wie soll man denn nur das plötzliche Auftreten der Jünger erklären?

Aus v. 66ff. ergibt sich, daß sie schon in der Originalschrift gestanden haben. Aber hier stellt sich nun das Verhältnis zur Unterredung über das Lebensbrot ganz anders. Während in v. 60f. ausdrücklich gesagt wurde, daß Jesu Rede über den Genuß seines Fleisches und Blutes bei seinen Jüngern Ärgernis hervorgerufen habe, heißt es v. 66 bloß, daß *ἐκ τούτου* viele Jünger nicht mehr mit Jesus gewandelt seien. Für den Gedanken bleibt es sich ziemlich gleich, ob man *ἐκ τούτου* temporal oder kausal faßt. Der Zeitpunkt der Wende im Verhalten der Jünger ist die Rede vom Lebensbrot v. 27—51a, ohne die Zusätze des Bearbeiters. Nun tritt aber erst recht das Problem dieser Stelle heraus; denn es ist garnicht einzusehen, wie jene

1. „Der Geist ist, was den Leib lebendig macht, ihr aber sagt: der Leib nutzt nichts."

Rede einen solchen Umschwung im Verhalten der Jünger hervorrufen konnte. Die Beziehung auf die Rede Jesu v. 61, „durch welche sie in Betreff ihrer irdischen Messiashoffnungen definitiv enttäuscht wurden" (B. Weiß), ist durch den Nachweis, daß es sich hier um eine Parallele zu v. 66ff. handelt, ebenso ausgeschlossen, wie die auf die Rede vom Genuß des Fleisches und Blutes Christi. Aber wie konnte denn die Rede vom Lebensbrote einen solchen Umschlag im Verhalten der Jünger Jesu veranlassen? Im Original zeigen sich die Zuhörer wohl verständnislos und meinen, Jesus, der Josephssohn, erhebe ungehörige Ansprüche. Aber Jesus weist dieses weniger scharf als die Anfeindung in Kap. 5 zurück. So habe ich denn früher die Ansicht formuliert, daß die Wende im Verhalten der Jünger Jesu nicht veranlaßt worden sei durch den Anstoß, den sie an seiner Rede genommen hätten, sondern durch den an der Gefährlichkeit seiner Stellung. Nach 7, 1 verläßt Jesus Judäa, weil die Judäer ihn zu töten suchten. Daß eine solche Lage nicht ohne Einfluß auf das Verhalten seiner Anhänger sein konnte, ergibt sich aus 7, 13. 12, 42f. Aber von diesen Todesanschlägen ist im ganzen 6. Kapitel nichts zu lesen. Das fünfte weiß allerdings etwas von Plänen der Judäer gegen Jesus; aber als er sie daraufhin anredet, ziehen sie sich unter Protest zurück (7, 19ff.). So bleibt nur die Vermutung bestehen, daß vor 6, 66 von Ereignissen berichtet gewesen sei, die die hier beschriebene Krisis im Jüngerkreise besser erklären könnten, als das bei dem jetzt vorliegenden Text möglich ist. Ob diese Vermutung sich bestätigt, wird die Untersuchung der nächsten Kapitel ergeben.

Zunächst ist noch zu beachten, daß die in v. 66 angedeutete Situation (*οὐκέτι μετ' αὐτοῦ περιεπάτουν*) zurückweist auf v. 2, wo der *ὄχλος* Jesu bei seinen Gängen folgt. Überraschend ist es, daß v. 67 aus dem weiteren Jüngerkreise die vorher nie genannte Zwölfzahl hervortritt. Ob dieser Zug, sowie der Hinweis auf die Auswahl der Zwölfe v. 70, auf ein verloren gegangenes Stück des Evangeliums zurückweist oder auf anderweitige Überlieferung, ist schwer zu sagen. Die Synoptiker sind bisher nur bei dem Bearbeiter und dessen Einschaltungen beobachtet worden. Übrigens sind die Zwölfe ein so konstantes Stück der ältesten Überlieferung, daß ein Schriftsteller an sie erinnern konnte, ohne seine Leser darüber weiter aufzuklären, als es hier geschieht. Daß das Stück v. 66—71 dem v. 60—65 gegenüber die ältere Tradition darstellt, erkennt man am deutlichsten, wenn man mit der affektvollen Szene v. 67—71 das vergleicht, was davon in v. 63b. 64 übrig geblieben ist. Dort gibt das plötzliche Abschwenken einer großen Zahl der Jünger, wovon nicht mit der leisesten Hindeutung bemerkt wird, daß Jesus es von Anfang an vorausgesehen habe (das Gegenteil ergibt sich vielmehr aus dem hoffnungsfreudigen Worte 2, 19), den Anlaß, daß Jesus sich an die Jünger mit der wehmütigen Frage wendet: *μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν.* Erwartet er auch keine verneinende Antwort, so hat die Frage doch keineswegs bloß rhetorischen Charakter, wie man annehmen müßte, wenn Jesus, wie v. 64 zu lesen steht,

von Anfang an sich völlig klar darüber gewesen wäre, welche von seinen Jüngern nicht gläubig gewesen. Noch stärker wird der Unterschied zwischen älterer und späterer Überlieferung bei dem Wort über den Verräter. Nachdem in der Zwölfe Namen Petrus das Bekenntnis ihrer unentwegten Zugehörigkeit zu Jesus als dem Heiligen Gottes, dem Vermittler des ewigen Lebens, betont hat, gedenkt Jesus der Zeit, wo er als die zur Mitarbeit an seinem Werke Geschicktesten die Zwölfe ausgewählt hat, und dann bricht es mit erschütternder Leidenschaftlichkeit aus ihm heraus: *καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστιν.* Was er nicht voraussehen konnte, das ist eingetreten: Judas fängt an, bei dem Kampfe Jesu mit seinen Feinden von der Sache seines Meisters sich abzuwenden. Der Affekt dieser Stelle ist völlig zunichte geworden, wenn der Verfasser von v. 64 versichert, Jesus habe von Anfang an gewußt, wer ihn verraten würde. Daß der spätere Schriftsteller sich in die Situation v. 70f. nicht hineindenken konnte, ist nicht auffallend. Sie setzt voraus, daß Jesus etwas nicht gewußt, daß er sich in einem wichtigen Punkte getäuscht hat; und das war bei seiner Christologie unmöglich.

Somit dürfte der Beweis vollends erbracht sein, daß der Abschnitt 6, 66—71 dem Original angehört.

Durch den Nachweis der Zusammengehörigkeit von 6, [1]—3. 27—51a (abzüglich der Zusätze des Bearbeiters), v. 66—71 ist das auf S. 133ff. erörterte Problem völlig gehoben, sofern 6, 1 voraussetzt, daß sich Jesus vorher in Galiläa, und 7, 1, daß er sich vorher in Judäa aufgehalten habe. Zu der Geschichte von der wunderbaren Speisung auf dem Ostufer des galiläischen Sees und der Rede Jesu in der Synagoge zu Kapernaum über den Genuß seines Fleisches und Blutes steht allerdings die Umrahmung von Kap. 5 und 7 in unausgleichbarem Widerspruch. Dagegen findet sich in den Teilen von Kap. 6, die als dem Original angehörig erwiesen worden sind, nichts, was nach Galiläa weist. Ja, an 6, 66 knüpft 7, 1 so offenbar an, daß kein Zweifel bestehen kann, daß diese Abschnitte eng zusammengehören. Daß durch den Bearbeiter die örtliche Folge der Berichte in Verwirrung gebracht worden ist, erklärt sich durch die Annahme einer schriftlichen Überlieferung, in der die Speisungsgeschichte in späterer Form als Hinweis auf die Eucharistie mit der späteren Überlieferung der Rede vom Lebensbrot mit sakramentaler Auffassung verknüpft worden ist. Diese Erzählung hat der Bearbeiter des 4. Evangeliums mit der Grundschrift verbunden und dadurch jene Schwierigkeiten der Komposition erzeugt, denen mit einer Umstellung des 6. Kapitels auf Grund der Annahme einer Blätterversetzung nicht abgeholfen werden kann. So wiederholen sich in Kap. 6 ganz die Beobachtungen, die in Kap. 5 über die Zusammenfügung eines älteren und jüngerer Parallelberichts durch den Bearbeiter gemacht worden sind.

Jesus auf dem Laubhüttenfeste 7, 1—52.

Der Bericht von Jesu Auftreten in Jerusalem beim Laubhüttenfeste schließt sich in jeder Beziehung eng an den vorhergehenden Abschnitt 6, 66—71 an. v. 1 weist auf das Wandeln Jesu in Judäa zurück, von dem zuletzt v. 66 gesprochen hat, und nennt zugleich als den Grund, der Jesum veranlaßt hat, sich dort nicht länger aufzuhalten, die Todesanschläge seiner judäischen Feinde. Der Aufenthalt in Galiläa fällt in die Zeit zwischen Passah und Laubhüttenfest (v. 2). Als letzteres nahe ist, machen Jesu *ἀδελφοί* ihm den Vorschlag: *μετάβηθι ἐντεῦθεν καὶ ὕπαγε εἰς τὴν Ἰουδαίαν, ἵνα καὶ οἱ μαθηταί σου θεωρήσουσιν τὰ ἔργα σου ἃ ποιεῖς.* Ich kann nicht finden, daß hierin irgendwelche Schwierigkeit, bezw. Unstimmigkeit mit dem Vorhergehenden, sich findet. Das Auftreten der Brüder Jesu ist nicht verwunderlicher als das der Zwölfe in 6, 67. Im allgemeinen ist ihrer ja schon 1, 11 gedacht worden: *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.* Die Stimmung gegen Jesus hat sich nach seiner ersten Wirksamkeit in Judäa geändert; 4, 45: *ὡς οὖν ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι, πάντα ἑωρακότες ἃ ἐποίησεν ἐν Ἰεροσολύμοις ἐν τῇ ἑορτῇ· καὶ αὐτοὶ γὰρ ἦλθον εἰς τὴν ἑορτήν.* Dass daran Jesu Familie nicht sollte teilgenommen haben, wird man, wenn man sich nicht durch voreilige Seitenblicke auf die Synoptiker oder Joh. 7, 4bff. das Verständnis von v. 3 trüben läßt, nicht annehmen können. Ebenso wenig ist es auffallend, daß die Brüder Jesu ihn an seine Jünger in Judäa erinnern, die die Werke sehen sollten, die er in der Stille und Verborgenheit seines galiläischen Aufenthaltes tut. Von diesen Jüngern war 6, 66 berichtet worden, daß ein großer Teil von ihnen nicht mehr mit Jesus gewandelt habe, vielleicht eingeschüchtert durch den Gegensatz, den er bei den führenden Leuten in Judäa fand. Sie bedurften jedenfalls einer Aufmunterung durch die Wunderwerke, die Jesus seit einiger Zeit fern von ihnen tat. Und damit stimmt es ganz überein, daß Jesu Brüder ihn nicht auffordern, zur Feier des Laubhüttenfestes nach Jerusalem zu gehen, sondern bei Gelegenheit der Festreise den Aufenthalt in Galiläa mit einem solchen in Judäa zu vertauschen. Die Aufforderung der Brüder beruht auf der rationellen Überlegung: *οὐδεὶς γάρ τι ἐν κρυπτῷ ποιεῖ καὶ ζητεῖ αὐτὸς ἐν παρρησίᾳ εἶναι* (v. 4), die Jesus selbst nach der synoptischen Überlieferung ausgesprochen hat; vgl. Luk. 8, 16f. 11, 33. Matth. 5, 14—16.

Die Klarheit des Gedankens von v. 3. 4a wird nun aber, wie z. B. schon Wendt gesehen hat, verdunkelt durch v. 4b: *εἰ ταῦτα ποιεῖς, φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ.* Zunächst ist auffällig, daß sich diese Worte über v. 4a hinweg an v. 3 anschließen; andernfalls würde man in v. 4b nicht *ποιεῖς* erwarten, sondern *ζητεῖς*. Dann aber befremdet es, daß, während die Brüder in v. 3 von Jesu Werken als von einer ausgemachten Tatsache sprechen, sie

in v. 4b davon bedingungsweise reden: *εἰ ταῦτα ποιεῖς*. Vor allem aber muß es auffallen, daß während in v. 3 die judäischen Jünger es nötig haben, daß Jesus ihnen seine Wunder zeigt, es in v. 4b heißt: *φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ*. Beim Blick auf diese Unstimmigkeiten kann man sich nicht wundern, wenn man in v. 5 durch das Urteil überrascht wird: *οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευον εἰς αὐτόν*. Es bedarf doch wohl nicht weiteren Nachweises dafür, daß in v. 4b und 5 eine der unglücklichen Korrekturen des Bearbeiters vorliegt, der sich an die synoptischen Berichte über das Verhältnis Jesu zu seiner Familie erinnerte; vgl. Matth. 12, 46 ff. u. Par.

Dieses Resultat ist nun bestimmend für die Auffassung von v. 6—9. Wenn Jesus v. 6a seinen Brüdern erwidert: *ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν*, so bezieht sich das nicht wie bei der Wendung *οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ* u. ä. (7, 30. 8, 20. 12, 23. 13, 1 etc.) auf die Stunde des Todes Jesu, sondern auf die der Verlegung seiner Wirkungsstätte von Galiläa nach Judäa. Aber in v. 6b—8 tritt eine andere Auffassung ein. Das Urteil *ὁ καιρὸς ὁ ὑμέτερος πάντοτέ ἐστιν ἕτοιμος* ist schon um deswillen auffallend, weil es sich bei Jesu Brüdern ja garnicht um eine galiläische Tätigkeit handelt, die sie durch eine judäische ersetzen könnten, sondern lediglich um eine Reise zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem. Dann aber wird dieses Urteil in v. 7 erläutert durch *οὐ δύναται ὁ κόσμος μισεῖν ὑμᾶς, ἐμὲ δὲ μισεῖ, ὅτι ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ αὐτοῦ ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρά ἐστιν*. Mithin kommt der Aufenthalt in Jerusalem nicht in Betracht als eine Fortsetzung der galiläischen Tätigkeit Jesu, sondern als Gelegenheit, in Folge des Hasses der Welt das Leben zu verlieren. Das wird bestätigt, wenn das Wort aus v. 6: *ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν*, in v. 8 mit charakteristischer Änderung auftritt: *ὁ ἐμὸς καιρὸς οὔπω πεπλήρωται*. Daß wir hier überall auf dem Boden der jüngeren Überlieferung stehen, ergibt sich auch daraus, daß Jesu Zeugnis über die Schlechtigkeit der Welt v. 7 auf 3, 19 zurückschaut. Wie dort Nikodemus, so sind hier die Brüder Jesu zu Repräsentanten des *κόσμος* gemacht worden.

In diesem Zusammenhange steht nun auch der viel besprochene Satz: *ὑμεῖς ἀνάβητε εἰς τὴν ἑορτήν· ἐγὼ οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην*. An sich sowie in Verbindung mit dem Vorhergehenden hat er nicht die geringste Schwierigkeit: Jesus schickt seine Brüder hinauf nach Jerusalem, er selbst will zu diesem Feste nicht gehen, sondern erst zu demjenigen, an dem sich der Haß der Welt in seiner Tötung erweisen wird. Jesus sieht hier also seinen Tod zu einer bestimmten Zeit so sicher voraus, wie das nur in den Todesweissagungen der Synoptiker der Fall ist. Parallelen dazu sind 1, 29. 2, 21. 3, 14. 6, 64, also lauter Äußerungen der jüngeren Überlieferung. Aber nun ist das Merkwürdige, daß Jesus seinen Entschluß, nicht zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem hinaufzugehen, sofort wieder aufhebt; denn v. 10 berichtet: *ὡς δὲ ἀνέβησαν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ εἰς τὴν ἑορτήν, τότε καὶ αὐτὸς ἀνέβη*. Diesen offenbaren Widerspruch zu v. 8 haben schon die Abschreiber

und Übersetzer zu beseitigen gesucht, indem sie in v. 8 einerseits *ταύτην*, bezw. *εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην*, strichen, andererseits das *οὐκ* vor *ἀναβαίνω* durch *οὔπω* ersetzten. Sie beachteten nicht, daß sie in dem Bestreben, v. 8 mit 10 in Harmonie zu bringen, einen Gedanken herstellten, der in nicht weniger scharfem Widerspruch zu den unmittelbar vorhergehenden und folgenden Worten steht. Denn ob Jesus ein paar Tage früher oder später nach Jerusalem kommt als seine Brüder, das ändert nichts Wesentliches an seinem Werk und Geschick. Bleibt nun aber der Widerspruch zwischen den der jüngeren Tradition angehörigen Sätzen und dem Bericht der Originalschrift bestehen, so können erstere nicht auf den Bearbeiter zurückgehen, der, wenn ihm nur die Grundschrift vorlag, kein Interesse daran haben konnte, jenen Widerspruch hineinzubringen, der Jesu den Vorwurf einer Lüge zugezogen hat, sondern müssen jener schriftlich fixierten Überlieferung angehören, die uns bereits eine ganze Reihe von Parallelen zu der Grundschrift gebracht hat.

Zu den Bemerkungen der Grundschrift steht v. 9f. keineswegs in irgendwelchem Widerspruch: Jesus geht auf den Vorschlag der Brüder, seine galiläische Wirksamkeit durch eine judäische zu ersetzen, nicht ein, v. 9: *ἔμεινεν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ*. Als aber seine Brüder zum Feste nach Jerusalem zogen, da ging auch er hinauf, nicht offenbar, sondern im Verborgenen (v. 10); und es war das Fest schon halb dahin, als der bis dahin von den Judäern vergeblich Gesuchte im Tempel auftrat (v. 14). Ob er damit eine judäische Wirksamkeit eröffnen, oder nach Beendigung des Festes wieder davon gehen wollte, kann erst die weitere Untersuchung entscheiden. Sehr zu beachten ist, daß hier die jüngere Überlieferung geradezu eine Festreise Jesu ausgeschaltet hat, wie sie ja auch die in Judäa gehaltene Rede Jesu vom Lebensbrote Kap. 6 mit der galiläischen Geschichte von der Speisung der Fünftausend verbunden hat.

Es ist ein merkwürdiges Spiel des Zufalls, daß gerade die neueste Kritik aus Kap. 7 den Anlaß zu ihrer Hypothese genommen hat, daß erst spätere Bearbeitung in das vierte Evangelium die vielen Festreisen gebracht und dadurch den synoptischen Aufriß des Lebens Jesu vollständig verändert hätte. Der Urheber dieser von Schwartz und Wellhausen mit Eifer verfochtenen These ist, wie schon erwähnt, R. Schütz. Er meint, auch hier sei die Festreise erst später eingefügt worden, sodaß die eigentliche Reise nach Judäa und der Einzug Jesu in Jerusalem auf Kap. 6 folgte, sich also an das Bekenntnis des Petrus Joh. 6, 68 anschlösse, das Schütz mit dem in Mark. 8, 29 identifiziert. Auf diese Weise glaubt er, in der Grundschrift des Johannes-Evangeliums eine Parallele zu Mark. 8, 27—10, 1 nachweisen zu können. Die Ansicht von Schütz beruht, wie die verwandten von Schwartz und Wellhausen, auf der ohne weiteres angenommenen geographischen Disposition des Lebens Jesu nach Markus, gegen die ich mich an anderer Stelle bereits erklärt habe[1]. Außerdem meint Schütz, v. 3 nur dann einen Sinn abgewinnen

1. Streitfragen der Geschichte Jesu S. 5ff. 63ff.

zu können, wenn er hier die Begriffe μαθηταί und ἀδελφοί vertauscht: „Jesu Jünger fordern ihn auf, sich in Jerusalem vor der Welt zu zeigen, damit auch seine Brüder an ihn glauben lernen". Nun aber erscheint es Schütz sehr weit hergeholt, daß gerade Jerusalem ausgesucht wird, wo ein näherer Bekanntenkreis die Wunder sehen solle, und so kommt er zu dem Schluß, daß die Festreise hier förmlich mit den Haaren herbeigezogen sei. Nur wenn man die unmöglichen Voraussetzungen teilt, kann man den Folgerungen zustimmen. Schwartz und Wellhausen tun es denn auch nicht, sondern danken es ihm nur, daß er sie auf die Bedeutung von 7, 3f. aufmerksam gemacht habe.

Wellhausen faßt seine und Schwartzens Ansicht so zusammen: „Die Verse 7, 3. 4 sind grundlegend für die literarische Kritik des Evangeliums; Jesus wird aufgefordert, weil Galiläa nur ein Winkel sei; in Judäa hat man bisher von seiner Wirkung nichts gesehen. Das schlägt dem, was jetzt in Kap. 1—6 zu lesen steht, ins Gesicht; denn darnach ist er längst und öfters in Judäa öffentlich aufgetreten und hat dort einen Kreis von Gläubigen. Darum ist das falsche Explicitum οἱ μαθηταί (die Jünger, die Jesus nach Kap. 1—6 in Jerusalem vorfinden muß) zu θεωρήσουσιν hinzugefügt, dadurch aber ein innerer Widerspruch in die Aussage hineingebracht und heller Unsinn daraus geworden. In Wahrheit ist das Subjekt von θεωρήσουσιν unbestimmt und aus εἰς τὴν Ἰουδαίαν zu entnehmen: Zieh nun von hier und geh nach Judäa, damit man auch dort die Werke sehe, die du tust; denn wer öffentlich zu sein wünscht, darf nicht in der Verborgenheit wirken". Man sieht leicht, wie diese ganze Beurteilung der beiden Verse 3 und 4, die nach Wellhausen „Felsblöcken gleichen, die einsam aus der Diluvialschicht hervorragen", damit zusammenhängt, daß Wellhausen und Schwartz nicht erkannt haben, daß die Grundschrift in Kap. 6 nicht nach Galiläa, sondern nach Judäa gehört. So suchen sie vergeblich nach judäischen Jüngern, denen es nötig sei, die galiläischen Zeichen Jesu zu sehen. Schwartz meint: „Wollte man sich auch auf 2, 23 berufen, so würde das nichts nutzen. Diese Gläubigen sind ja durch die vielen Zeichen bekehrt, haben also die Taten Jesu gesehen". Diese ganze Erwägung wird durch das richtige Verständnis von 6, 66 als verfehlt erwiesen. Wenn Wellhausen und Schwartz an Stelle von μαθηταί als Subjekt von θεωρήσουσιν die Judäer setzen wollen, so meint Schwartz an sich ganz richtig, der Rat v. 3 stehe Ungläubigen schlecht an; er könne ursprünglich nicht von Ungläubigen mit Beziehung auf Gläubige, sondern nur von den Jüngern mit Beziehung auf die, welche noch nicht glauben, gegeben sein. Das sieht sehr schlagend aus und trifft doch nicht zu. Die Brüder Jesu als Ungläubige hat, wie oben nachgewiesen ist, erst der Bearbeiter hineingebracht. Aber das Interesse der zu Jesus haltenden Brüder gilt hier nicht den noch nicht Glaubenden in Judäa, sondern den dortigen Jüngern, die in der Treue gegen Jesus gefährdet waren. Somit ist eine der fundamentalen Ansichten von Schwartz und Wellhausen über das 4. Evangelium als Darstellung der Geschichte Jesu als Täuschung er-

wiesen worden. Schwartz schließt seine Ausführungen über 7, 3f. mit den triumphierenden Worten: „An einem wichtigen Punkte, da, wo eine der schwersten Differenzen zwischen dem vierten Evangelium und der Überlieferung (?!) liegt, bricht das Gefüge seiner Handlung auseinander; um seine Einheit ist es geschehen". Glücklicherweise hängt die Richtigkeit dieses letzten Satzes nicht an der Richtigkeit der vorhergehenden. Von 7, 3f. aus ist es nicht möglich, das feste Gefüge der Festreisen auseinanderzusprengen, die in Kap. 1—6 immer durch den Bericht der Grundschrift gedeckt gewesen sind.

Es ist merkwürdig, wie Wellhausen durch das falsche Verständnis von 7, 3f. so fasziniert worden ist, daß ihm bezüglich des ganzen Abschnittes 7, 1—13 das Gefühl für Grundschrift und Bearbeitung getrübt worden ist. Allein v. 3 und 4 sind nach seiner Meinung der Grundschrift zuzuweisen; aber „sie sind ein Rumpf ohne Hand und Fuß. Sie lassen sich zu dem, was vorhergeht und nachfolgt, in kein Verhältnis bringen". Für die oben nachgewiesenen Unstimmigkeiten in v. 4—10, die Schwartz (II, 117f.) zum Teil richtig erkannt hat, zeigt Wellhausen keine Empfindung. Er gesteht ein, daß sich die Grundschrift auf v. 3 und 4 nicht beschränkt haben könne, kann aber für das, was vor- und nachher ursprünglich dagestanden habe, nur mit Vermutungen kommen, die gänzlich in das Reich der Phantasie gehören: Jesus müsse seine Brüder, unter ihnen besonders Jakobus, das spätere Haupt der jerusalemischen Gemeinde, nach Jerusalem vorausgesandt haben — nicht zum Fest, sondern zu dauernder Übersiedelung; die jerusalemische Gemeinde wird in seinem Auftrage von Jakobus gegründet. Die Anhänger und Freunde Jesu in Bethanien Kap. 11 werden auf diese Sendung der Brüder Jesu zurückgeführt, da Jesu judäisches Wirken in Kap. 1—6 als der Grundschrift nicht angehörig abgewiesen worden ist. — Diese Art von Kritik, an der allerdings Schwartz unbeteiligt ist, könnte einem jedes Vertrauen zur wissenschaftlichen Nüchternheit ihres Vertreters rauben. Ich kann sie nur im vollem Umfange zurückweisen.

Nicht unausgesprochen sei, daß unsre Perikope eine Parallele hat in einem Abschnitt der Geschichte Jesu, der vor den Anfang der Darstellung im 4. Evangelium fällt. Ich meine die bekannte Stelle des Hebräer-Evangeliums[1]: Ecce mater domini et fratres eius dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo, nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est?

Ob das hier geschilderte Verhältnis zwischen Jesus und seiner Familie irgendwie mit der Darstellung des 4. Evangeliums zusammenhängt, wage ich bei der Mangelhaftigkeit der Überlieferung nicht zu entscheiden.

Der Bericht über das Laubhüttenfest in Jerusalem zerfällt in drei Teile,

1. Vgl. E. Preuschen, Antilegomena S. 7; E. Nestle, Novi testamenti Graeci supplementum p. 76.

1) v. 11—36, Jesu erstes Auftreten in der Mitte des Festes; 2) v. 37—44, Jesu Auftreten am letzten Tage des Festes; 3) v. 45—52, die Verhandlung der Synedristen über Jesus. Diese auf den ersten Blick ganz vortreffliche Anordnung gibt aber doch, wie man bei einigem Zusehen erkennt, zu großen Bedenken Anlaß. In dem ersten Abschnitt berichtet v. 32 von einer Sendung der Diener des Synedriums, die den kühn in der Öffentlichkeit aufgetretenen Jesum festnehmen sollten: *ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι τοῦ ὄχλου γογγύζοντος περὶ αὐτοῦ ταῦτα, καὶ ἀπέστειλαν ὑπηρέτας οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἵνα πιάσωσιν αὐτόν.* Die Rückkehr dieser Boten zu ihren Entsendern wird aber erst v. 45ff. berichtet. Da nun die Entsendung gelegentlich des Auftretens Jesu in der Mitte des Festes berichtet wird, und da mit v. 37 die neue Zeitangabe eintritt: *ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς*, so würde bei der jetzigen Anordnung des Textes die Gesandtschaft erst mehrere Tage nach ihrer Entsendung zu ihren Entsendern zurückgekehrt sein. Das kann doch unmöglich die Meinung des Verfassers gewesen sein. Diese merkwürdige Anordnung des Stoffes ist natürlich nicht unbemerkt geblieben. H. Holtzmann sieht darin, daß wir von der Mitte des Festes v. 14 an dessen Schluß v. 37 versetzt werden, gleichwohl aber v. 32 = 45 Kontinuität der Handlung vorausgesetzt wird, ein Zeichen des künstlich Gemachten dieses Abschnittes. Da uns früher in ähnlichen Fällen die Rücksicht auf die Tätigkeit des Bearbeiters auf den richtigen Weg gewiesen hat, so ist zunächst auch hier eine solche Lösung des Problems ins Auge zu fassen. In dieser Beziehung hat bereits Delff den ersten wichtigen Schritt getan. Er urteilt, das Stück v. 45—52 sei offenbar verschoben und habe seinen richtigen Platz hinter v. 36. Damit wäre allerdings das Bedenkliche der bisherigen Anordnung beseitigt. Auch Wellhausen bewegt sich in dieser Richtung: „Die wahre Fortsetzung zu 31. 32 ist 7, 45—52, wobei allerdings infolge der Einschübe etwas ausgefallen sein muß, nämlich, daß die Schergen nichts haben ausrichten können. Sie kehren unverrichteter Dinge zurück zu ihren Auftraggebern, den Erzpriestern und Pharisäern".

Ob wirklich etwas ausgefallen ist, kann erst eine Untersuchung der auf den Bericht von der Sendung der Diener (v. 32) folgenden Verse 33—36 zeigen. Der Bericht sagt nichts davon, daß Jesus die Schergen entdeckt habe, sondern nur, daß er dem Volke gesagt habe: *ἔτι χρόνον μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμί.* Da er seinen Brüdern v. 6 gesagt hat, daß die Zeit seiner Übersiedelung nach Judäa noch nicht gekommen sei, und da sein verborgenes Hinaufgehen nach Jerusalem (v. 10) und sein verspätetes Auftreten im Tempel (v. 14) nicht den Eindruck macht, daß er sich jetzt zu längerem Aufenthalte hier niederlassen werde, so können jene Worte doch kaum etwas anderes bedeuten, als daß er nur noch wenige Tage hier sein werde. Er sieht voraus, daß ihnen dieses Fortgehen leid sein werde; denn er fährt fort v. 34: *ζητήσετέ με καὶ οὐχ εὑρήσετε.* Die Judäer haben das ganz richtig verstanden, denn sie sagen unter einander v. 35: *ποῦ μέλλει οὗτος πορεύεσθαι, ὅτι οὐχ*

εὑρήσομεν αὐτόν; μὴ εἰς τὴν διασποράν τῶν Ἑλλήνων μέλλει πορεύεσθαι καὶ διδάσκειν τοὺς Ἕλληνας. Man rechnet dieses Wort zu den törichten Antworten, an denen die Diskussionen des 4. Evangeliums so reich seien. Und in der Tat, wenn Jesus v. 33 ausdrücklich gesagt hat: ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με, dann ist es allerdings ein starkes Stück, daß die Judäer aus seinen Worten herausgehört haben sollten, er werde in die Diaspora gehn und den Hellenen predigen. Aber es fragt sich doch, ob nicht jene Worte ein starkes Mißverständnis der vorangehenden, ἔτι χρόνον μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμί, bedeuten. Von Jesu nahem Tode ist in der Grundschrift bisher nicht die Rede gewesen. Im Gegenteil, nach 7, 1 hat er Judäa verlassen, um nicht den Mordplänen der Judäer zum Opfer zu fallen; den Plan einer neuen Niederlassung in Judäa hat er 7, 6 vorläufig zurückgewiesen; sein vorsichtiges Kommen und spätes Auftreten in Jerusalem macht nicht den Eindruck, daß er sich mit der Notwendigkeit eines baldigen Todes vertraut gemacht habe. So kann man nur urteilen, daß v. 33b ein Zusatz des Bearbeiters sei, der in seiner bekannten geschichtslosen Weise den Sinn des Wortes 13, 33: τεκνία, ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμί, in unsern Zusammenhang übertragen hat. Er hat in der Tat das Seinige getan, um erkennbar zu machen, daß von ihm die Verknüpfung von 7, 33 mit 13, 33 herrührt; denn an letzter Stelle hat er zu den Worten der Grundschrift: ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμί, hinzugefügt: ζητήσετέ με, καὶ καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι — wieder ohne jedes Gefühl für die Situation, in der nichts ferner liegt als die Berufung auf ein Wort, das er vor einem halben Jahre zu den Juden gesprochen. Daß auch 7, 34b (καὶ ὅπου εἰμὶ ἐγὼ οὐ δύνασθε ἐλθεῖν) vom Bearbeiter herrührt, ist ja klar: der Ort, wohin sie nicht kommen können, ist nicht hier auf der Erde, etwa in der Diaspora, zu suchen. Und eben damit ist auch gegeben, daß die Wiederholung in v. 36, die ja v. 34b zitiert, dem Bearbeiter angehört.

So bleibt also von dem Abschnitt v. 33—36 als der Grundschrift angehörig nur v. 33a. 34a. 35, also die Worte, die von Jesu baldigem Fortgang aus Jerusalem an einen fernen Ort reden, wo die Judäer ihn nicht finden können, wo er aber auch die Zirkel der Synedristen nicht stört. Diese Situation erklärt es zur Genüge, daß die Häscher Jesum nicht gefangen nehmen, zumal sie, wie das Volk, von seiner Rede hingenommen sind (vgl. v. 46. 49). Einer besonderen Erklärung bedarf es außer der v. 46 gegebenen nicht, daß die Häscher unverrichteter Sache zurückkehren. Zudem setzt das neue chronologische Datum in v. 37 voraus, daß die Worte Jesu über sein baldiges Fortgehen den Abschluß seines Auftretens in der Mitte des Festes gebildet haben.

So natürlich sich nun der Abschnitt 7, 45—52 an die Szene 7, 14—36 anschließt, so unbequem an 7, 37—44. Abgesehen von dem S. 169 Bemerkten stößt sich der Satz v. 44 mit dem folgenden Bericht, der erwarten ließe, daß v. 44 nicht von den Versuchen einiger Leute aus der Menge, Jesum zu

fassen, berichtet hätte, sondern von denjenigen der Häscher des Synedriums. Der Bearbeiter hat daran keinen Anstoß genommen. Ihm erschien offenbar der Abschnitt 7, 45--52 der passende Abschluß des Auftretens Jesu am Laubhüttenfeste zu sein. Daß bei der Umstellung von 7, 45—52 hinter v. 36 auch der Fortgang der Erzählung in 8, 12 hinter 7, 44 einen besseren Anschluß an das Vorhergehende findet als hinter 7, 52, leuchtet ein. Aber darauf ist um so weniger etwas zu geben, als die Reden in c. 8, was ihre chronologische Stellung betrifft, ein Problem darbieten, dessen Lösung mit den Untersuchungen über c. 7 nicht verquickt werden darf.

In dem Abschnitt 7, 11—17. 25—36. 45—52 wird ein anschauliches Bild gegeben von der absoluten Verwirrung, die über die Person Jesu auf dem Laubhüttenfeste zu Jerusalem herrschte. Von dem ὄχλος, der zum Feste gekommen war (durch v. 11 und 13 wieder von dem Ἰουδαῖοι unterschieden), heißt es, daß die einen über Jesus sagten: ἀγαθός ἐστιν, die anderen: πλανᾷ τὸν ὄχλον. Von den Jerusalemiten fragen auf Grund davon, daß die Archonten ihre Mordpläne gegen den in aller Öffentlichkeit redenden Jesus aufgegeben zu haben scheinen, die einen: μήποτε ἀληθῶς ἔγνωσαν οἱ ἄρχοντες ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός (v. 25f.), korrigieren aber die Annahme dieser Möglichkeit sofort durch Erinnerung daran, daß der Messias bei seiner Erscheinung völlig überraschend aus der Verborgenheit hervortreten werde, während Jesu Herkunft ihnen doch bekannt sei (v. 27). Andere in großer Anzahl sind durch seine Wunder (2, 23. 3, 2. 4, 45. 6, 2) fasziniert, und fragen: ὁ Χριστὸς ὅταν ἔλθῃ, μὴ πλείονα σημεῖα ποιήσει ὧν οὗτος ποιεῖ (v. 31). Endlich tritt im Synedrium selbst Nikodemus als Anhänger Jesu seinen mordgierigen Kollegen entgegen (v. 45—52). Auch am Ende des letzten Festtages wird noch einmal ein farbiges Bild von der allgemeinen Verwirrung entworfen (v. 40—44). Von diesen 4 Schilderungen ist die zweite, v. 25—31, dadurch von den anderen unterschieden, daß die Antwort der Anhänger Jesu auf die Skepsis seiner Gegner (v. 31) von dieser, v. 25—27, dadurch geschieden ist, daß Jesus auf dieses gar nicht gegen ihn gerichtete γογγύζειν antwortet mit einem Hinweis auf seine, den Gegnern unbekannte geheimnisvolle Herkunft aus Gott, worauf diese dann einen vergeblichen Versuch machen, ihn zu greifen. Daß dieses Stück v. 28—30 Einschub des Bearbeiters ist, liegt so vollständig auf der Hand, daß zu dem Gesagten nur noch wenige Worte hinzuzufügen sind. Daß die Präexistenz-Vorstellungen der jüngeren Überlieferung angehören, ist in den Untersuchungen von c. 1—6 zur Genüge nachgewiesen; daß es sich aber in v. 28f. nicht um Jesu prophetische Sendung, sondern um seine himmlische Herkunft handelt, ergibt sich aus dem Verhältnis zu v. 27, sowie aus dem charakteristischen Ausdruck v. 29: παρ' αὐτοῦ εἰμί. Im übrigen ist es klar, daß diese unmotivierte Rede Jesu mit Material der umgebenden Abschnitte eingeleitet und abgeschlossen ist. Zu v. 28 ἔκραξεν ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων ὁ Ἰησοῦς καὶ λέγων vgl. v. 37: ἐκραζεν λέγων, und v. 14: ἀνέβη Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερὸν καὶ ἐδίδασκεν; zu v. 30: ἐζήτουν οὖν αὐτὸν

πιάσαι, καὶ οὐδεὶς ἐπέβαλεν ἐπ᾽ αὐτὸν τὴν χεῖρα, vgl. v. 44: τινὲς δὲ ἤθελον ἐξ αὐτῶν πιάσαι αὐτόν, ἀλλ᾽ οὐδεὶς ἐπέβαλεν ἐπ᾽ αὐτὸν τὰς χεῖρας. Mit diesem Nachweis ist natürlich auch Wellhausens Annahme beseitigt, daß v. 40—44 eine Variante zu v. 25—30 seien. Ebenso unrichtig ist, daß der Bericht 7, 31f. 45—52 denjenigen von v. 25—30 nicht formell, sondern nur sachlich fortsetze, also mit Rücksicht darauf späterhin zugefügt sei. Vielmehr gehört v. 25—36 (von den Zusätzen des Bearbeiters v. 28—30. 33b. 34b. abgesehen) und v. 45—52 der Grundschrift an.

Das Gleiche gilt von dem Abschnitt v. 37—44. Der bemerkenswerteste Zusatz des Bearbeiters findet sich hier in der dem Worte Jesu v. 37f. hinzugefügten Erklärung v. 39. Als redaktionellen Zusatz haben ihn bereits Delff, Scholten u. a. hervorgehoben, mit besonders glücklicher und schlagender Beweisführung Wendt. Indeß ist es doch nötig, die ganze Stelle noch einmal einer genaueren Untersuchung zu unterziehen.

Der letzte Tag des Laubhüttenfestes, auf den v. 37 hinweist, zeichnete sich durch erhöhte Feierlichkeit bei der an jedem der 7 Tage vollzogenen Wasserspende aus. Eben hieran scheinen die Worte v. 37: ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς, zu erinnern. Das Wasser wurde aus der Quelle Siloah geschöpft, die aus der geheimnisvollen Tiefe des Tempelberges hervorströmte durch einen Tunnel, dessen Herstellung wohl auf Hiskia zurückzuführen ist[1]. Nachdem die mit dem Wasser gefüllte Kanne durch das Wassertor gebracht worden war, nahm es ein anderer Priester dem schöpfenden ab mit den Worten Jes. 12, 3, in die Priester und Volk einstimmten: „Ihr werdet mit Frohlocken Wasser schöpfen aus Brunnen des Heiles“[2]. Schon diese Verwendung des Jesajawortes zeigt, wie man Siloah, den Abfluß der Tempelquelle, in Beziehung setzte zu den Erwartungen der messianischen Zeit. Die breiteste Ausführung dieser Gedanken findet sich Ez. 47, 1—12, wo das unter der Tempelschwelle hervorbrechende und an der Südseite wieder sichtbar werdende Wasser der Tempelquelle gewaltig anwächst, zum Bach und zum Flusse (ποταμός) wird, den man nicht mehr durchwaten, sondern durchschwimmen muß, und dessen süße Wasser die Gegend des Salzsees zum Garten Gottes machen. An diese Vorstellung knüpft natürlich Apoc. 22, 1: καὶ ἐδειξέν μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς, an, wie früher schon Joel 4, 18: καὶ πηγὴ ἐξ οἴκου κυρίου ἐξελεύσεται καὶ ποτιεῖ τὸν χειμάρρουν τῶν σχοίνων, Zach. 14, 8: καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐξελεύσεται ὕδωρ ζῶν ἐξ Ἰερουσαλήμ, τὸ ἥμισυ αὐτοῦ εἰς τὴν θάλασσαν τὴν πρώτην, καὶ τὸ ἥμισυ αὐτοῦ εἰς τὴν θάλασσαν τὴν ἐσχάτην, und Hen. 26, 1f. an: „Und von da ging ich in die Mitte der Erde und sah einen gesegneten und fruchtbaren Ort, wo es Zweige hatte, die wurzelten und sproßten aus einem abgehauenen Baume (Jes. 11, 1). Und dort sah ich einen heiligen Berg und unterhalb des Berges, östlich davon, ein

1. 2 Chron. 32, 30. 2 Reg. 20, 20. Sir. 48, 19.
2. LXX: ἀντλήσετε ὕδωρ μετ᾽ εὐφροσύνης ἐκ τῶν πηγῶν τοῦ σωτηρίου.

Wasser, das gegen Süden zufloß.“ Wenn H. Holtzmann das Eingehen auf die Sitte der Wasserspende am Laubhüttenfeste zur Erklärung der Worte Jesu eine „archäologische Grille“ nennt, so wird sich das Unberechtigte dieses Vorwurfs dadurch herausstellen lassen, daß gezeigt wird, wie sich nur mit Zuhilfenahme dieser Vorstellungen eine genügende Erklärung von v. 37 und 38 geben läßt. Übrigens vertritt u. a. auch Wellhausen die entgegengesetzte Ansicht: „Die alte Vermutung liegt nahe, daß der Spruch *ἐάν τις διψᾷ* in Beziehung stehe zu dem Ritus des Wasserschöpfens, der am letzten Tage des Laubhüttenfestes üblich war.“

Das Wort Jesu: *ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω, καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή· ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος*, pflegt man gewöhnlich so zu interpungieren, daß man hinter *πινέτω* ein starkes Satzzeichen stellt und mit *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ* einen neuen Satz beginnen läßt. In der Stelle Jes. 55, 1, an die Jesu Wort offenbar anklingt, heißt es: *οἱ διψῶντες πορεύεσθε εἰς ὕδωρ*, ohne daß des Trinkens Erwähnung geschieht. Anders Ruth 2, 9: *καὶ ὅ τι διψήσεις καὶ πορευθήσῃ εἰς τὰ σκεύη καὶ πίεσαι ὅθεν ἂν ὑδρεύωνται τὰ παιδάρια*. Hier soll Ruth zu den Gefäßen gehen, und die Arbeiter sollen ihr schöpfen, damit sie trinken könne. Dem Kommen zu der Wasserstelle schließt sich das Trinken nicht unmittelbar an; es kann erst vollzogen werden, wenn der Herankommenden aus dem Brunnen geschöpft wird. So ist es auch in der Geschichte von der Samariterin vorgestellt; Jesus sagt dem Weibe 4, 10 nicht: Wenn du die Gabe Gottes erkenntest, du würdest kommen und lebendiges Wasser trinken, sondern: *εἰ ᾔδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ, σὺ ἂν ᾔτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν*. Von hier aus gesehen ist es wahrscheinlich, daß in der Rede Jesu abzuteilen ist: *ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω, καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ*. Während in 6, 35 (*ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε*) der bildliche und unbildliche Ausdruck, *ἔρχεσθαι* und *πιστεύειν*, verteilt wird auf die doppelte Tätigkeit des Essens und Trinkens, so hier auf die beiden Stufen des einen Aktes, wo der Durstende zum Brunnen kommt und sich das Wasser schöpfen läßt. Dadurch bestimmt sich natürlich der Sinn des *ἐρχεσθαι* etwas anders als in 6, 35; es ist darunter wie 1, 47 f. das dem Glauben vorangehende Prüfen zu verstehen. Die chiastische Wortstellung:

ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω
καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ,

entspricht ganz dem gnomenartigen Charakter dieses Wortes, wie es als solches auch durch die Einleitung: *ἔκραζεν λέγων*, und durch das Fehlen einer weiteren Rede charakterisiert wird. Man vergleiche die vielen Beispiele besonders in den Proverbien:

8, 4: *ὑμᾶς, ὦ ἄνθρωποι, παρακαλῶ*
καὶ προίεμαι ἐμὴν φωνὴν υἱοὺς ἀνθρώπων.

8, 6: *σεμνὰ γὰρ ἐρῶ,*
καὶ ἀνοίσω ἀπὸ χειλέων ὀρθά.
8, 11: *κρείσσων γὰρ σοφία λίθων πολυτελῶν,*
πᾶν δὲ τίμιον οὐκ ἄξιον αὐτῆς ἐστίν.

Daß die Annahme einer derartigen chiastischen Stellung für 7, 37f. sprachlich härter sei als die Fassung von *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ* als absoluten Nominativs, kann man angesichts der unzähligen Parallelen nicht behaupten. Gegen diese Wortverbindung würde sich nur von dem folgenden Satz aus polemisieren lassen.

Dieser — *καθὼς εἶπεν ἡ γραφή· ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος* — gibt sich als ein Schriftzitat. Woher es stammt, ist bis auf den heutigen Tag nicht erwiesen. Die Behauptung von B. Weiß: „An einen aprokryphischen oder verlorenen kanonischen Spruch zu denken, ist gegen alle Analogie", läßt sich gegenüber Stellen wie 1. Kor. 2, 9. Judas 14 nicht aufrecht erhalten. Man vergleiche nun die Stelle, auf die nach gewöhnlicher Annahme Joh. 7, 38 zurückweisen soll, Jes. 58, 11: *καὶ ἔσται ὡς κῆπος μεθύων καὶ ὡς πηγὴ ἣν μὴ ἐξέλιπεν ὕδωρ.* Beide Stellen haben Einen ganzen Begriff mit einander gemein: *ὕδωρ.* So pflegt man denn auch hinzuzufügen, daß der Verfasser jene Jesajastelle noch mit anderen wie Jes. 44, 3. 55, 1. Ez. 47, 1—12. Zach. 13, 1. 14, 8. Joel 3, 1. 23 kombiniert und, da auch hier keine Parallele für das charakteristische *ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ* zu finden war, mit eigener Erläuterung versehen habe. Und das nennt man dann ein Zitat von Jes. 58, 11!

Da wir den Zusammenhang nicht kennen, aus dem jenes Zitat stammt, so müssen wir versuchen, auf Grund seines Wortlautes eine Vorstellung von seinem Sinne zu gewinnen. Zunächst ist der Ausdruck *ποταμοὶ ὕδατος ζῶντος* nicht willkürlich zu einem bloßen *ὕδωρ ζῶν* herabzumindern. Aus den oben angeführten Stellen Ez. 47, 1—12. Apoc. 22, 1[1] erhellt, daß wir es nicht mit dem rinnenden Abfluß eines Brunnens zu tun haben, sondern mit Wasserströmen. Von hier aus ist dem Ausdruck *ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ* leicht beizukommen. *κοιλία* bezeichnet eine Höhlung; beim Menschen den Bauch, aber gelegentlich auch die Herzkammern[2]; in Anwendung auf die Erde eine Vertiefung, eine unterirdische Höhle, einen Tunnel[3]. An diese Bedeutung ist natürlich in diesem Zusammenhange zunächst zu denken, wo es sich um *ποταμοὶ ὕδατος ζῶντος* handelt. Es wäre also in jenem Zitat vorhergesagt, daß aus einer Höhle Flüsse lebendigen Wassers hervorströmen würden. Nach allem, was oben bemerkt ist, kann dabei nur an die Höhlung des Berges Zion gedacht sein, an jenen von Hiskia gebauten unterirdischen Kanal, der das Wasser der Tempelquelle zur Südseite der Stadt hinunterführte,

1. Vgl. auch von den vielen anderen z. B. Gen. 2, 10—14. Psalm 24, 2. 93, 4. 107, 33. 137, 1. Jes. 48, 18 u. a. m.

2. Aristoteles, hist. an. 1, 17: *ἡ καρδία ἔχει τρεῖς κοιλίας.*

3. Jona 2, 3: *ἐκ βάθους κοιλίας ᾅδου.* Sir. 51, 6.

auf den auch Tacitus, hist. V, 12 hinweist: templum in modum arcis propriique muri, labore et opere ante alios; ipsae porticus, quis templum ambibatur, egregium propugnaculum. fons perennis aquae, cavati sub terra montes et piscinae cisternaeque servandis imbribus.

In Bezug auf das aus dieser Höhlung des Berges Zion herauskommende Wasser, dasselbe, aus dem am Laubhüttenfeste die Wasserspende genommen wurde, lautet die Weissagung Ez. 47, 1—12, daß es zu einem Strome lebendigen und lebenschaffenden Wassers werden solle. Eben hierauf muß sich das aus unbekannter Schrift stammende Zitat beziehen: *ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος*. Sobald das erkannt ist, kann es nicht zweifelhaft sein, in welchem Sinne es durch die Formel *καθὼς εἶπεν ἡ γραφή* mit dem vorangehenden Worte Jesu zu verbinden ist. Daß Jesus alle Durstenden zu sich ruft und ihnen Sättigung verspricht, entspricht der Weissagung, die verhieß, daß in der Endzeit von Zion ein starker Strom lebendigen Wassers ausgehen werde. Diese Weissagung ist selbstverständlich von Jesus ebenso bildlich gefaßt worden, wie seine eigene Aufforderung, zu ihm zum Trinken zu kommen. Dazu boten Äußerungen, besonders aus Jes. 40—66, reichlichen Anlaß; vgl. 44, 3: „Ich will Wasser ausgießen auf Durstige und rieselnde Bäche auf trockenes Land; ich will meinen Geist ausgießen auf deine Nachkommen und meinen Segen auf deine Schößlinge.“ 48, 18: „Wenn du aufmerken wolltest auf meine Befehle, so würde einem Strome gleich deine Wohlfahrt werden und deine Gerechtigkeit wie die Meereswogen.“ 55, 1—3[1]. Die in sich so durchsichtige Bilderrede hat A. H. Francke dadurch deuten zu können gemeint, daß er 2, 21 heranzog, die falsche Deutung des Wortes vom Abbrechen des Tempels auf den Tempel des Leibes Jesu[2]: „Ist Jesu Leib das Gegenbild des Tempels, so gilt von ihm, was die Propheten vom Tempel der Endzeit geweissagt, daß von demselben Ströme lebendigen Wassers ausgehen sollen.“ Aber Jesus beansprucht hier ebenso wenig, der Tempel Gottes, wie die lebendige Quelle zu sein, sondern nur, den zu ihm Kommenden das Wasser zu schöpfen, das nach den prophetischen Weissagungen Gott in der Endzeit wunderbarer Weise schenken wird. So ist für das, was er tut, das Schöpfen aus der Quelle Siloah am Laubhüttenfeste der Typus, dem man schon durch den begleitenden Gesang von Jes. 12, 3 die Beziehung auf die Vollendung in der messianischen Zeit hinzugefügt hat.

Mit dieser Darstellung wird der Einwand H. Holtzmanns beseitigt sein, daß es nur archäologische Grille sei, die affektvollen Worte Jesu mit der Wasserspende in Beziehung zu bringen, zumal da diese ja nicht getrunken wurde. Das Schöpfen aus dem Heilsbrunnen verweist, auch wenn das bei diesem Gesange ausgehobene Wasser nicht zum Trinken, sondern zum Ausgießen auf

1. Vgl. besonders den eingehenden Vergleich geistiger Güter mit strömendem Wasser Sir. 24, 37—44.

2. Vgl. über diese Stelle S. 72.

den Brandopferaltar bestimmt war, jedenfalls auf die Zeit, von der es Jes. 49, 10 heißt: „Sie werden nicht hungern noch dürsten . . ., denn ihr Erbarmer wird sie führen und an Wasserquellen geleiten"; vgl. dazu Joh. 6, 35.

Was von Seiten derjenigen, die mit v. 38 einen neuen Satz beginnen lassen, gegen die von mir befolgte Konstruktion eingewandt worden ist, verdient keine Widerlegung, zumal wenn es so offenbar falsch ist, wie die Behauptung, daß sich bei unsrer Auffassung das αὐτοῦ in dem Zitat auf Jesus beziehe. Es bezieht sich, wie nachgewiesen ist, auf den Berg Zion. Umgekehrt: faßt man ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ als absoluten Nominativ, so muß sich das Zitat auf den Glaubenden beziehen; von dem Glaubenden also soll es gelten, daß aus seinem Bauche Ströme lebendigen Wassers fließen. Wie man sich diesen Gedanken in der Praxis zurecht zu machen pflegt, ist bekannt. Aber κοιλία ist eben nicht dasselbe wie καρδία oder σῶμα. Viel besser wird es auch nicht, wenn man κοιλία in diesem Zusammenhang dadurch annehmbar zu machen sucht, daß man an antike Brunnenanlagen erinnert, wo das zum Maul hervorströmende Wasser zuvor in der κοιλία des betreffenden Wesens gesammelt war, oder, wenn man mit halbem Verständnis von dem alttestamentlichen Typus den Gläubigen als den Tempel Gottes bezeichnet oder als den Fels in der Wüste, von dem das wunderbare Wasser ausgeht.

Ganz schlimm wird es aber da, wo man, wie B. Weiß, das ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ nicht irgend einer verwandten Schriftstelle zuweist, sondern der eigenen Erläuterung des Verfassers und dabei dann zu folgendem Schluß kommt: „Dieser Ausdruck bot sich im Zusammenhange der bildlichen Darstellung, wonach das getrunkene Wasser aus der Bauchhöhle hervorströmt, sehr natürlich (!) dar; dasselbe wird in seinem Leibe (soll wohl heißen: Bauch!) zu einem Quell, welcher Ströme lebendigen Wassers ausströmen wird, d. h. das Wort, welches der Glaubende in sein inneres Leben (! die Bauchhöhle!) aufgenommen hat, bleibt nicht in ihm selbst verschlossen, sondern wird sich durch mündlichen (!?) Erguß (vom Bauche aus?) in reichem Maße auch andern lebendig wirksam mitteilen, sodaß die alles Bedürfnis stillende Erquickung von einem auf den andern überströmt." Es bedarf diese Äußerung wohl keiner weiteren Kritik, als sie ihr in den eingeklammerten Zusätzen mitgegeben ist. — Aber abgesehen von derartigen, geradezu peinlichen Erläuterungen bleibt der Gedanke, den man ausgedrückt findet, daß „der Lebensquell, daraus ein Trunk aus dem Leibe des Trinkenden wieder neue Ströme hervorsprudeln läßt, die Mitteilbarkeit der eigenen Befriedigung an andere ausdrücken" soll, in diesem Zusammenhange, ja in diesem ganzen Abschnitte des Evangeliums völlig unmotiviert. Denn ehe einer dem andern etwas mitteilen kann, muß er es selbst erhalten haben. Aber eben davon waren die Zuhörer Jesu damals sehr weit entfernt. Tatsächlich handelt es sich hier wie in allen den anderen Reden am Laubhüttenfeste um nichts anderes als darum, daß Jesus seinen Zuhörern wiederholt das Heil anbietet, zu dessen Mitteilung er von Gott berufen ist.

Wenn sich an das Wort Jesu in v. 39 die Bemerkung anschließt: τοῦτο

δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἤμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν, so sieht man daraus zunächst, daß derjenige, der dieses geschrieben, v. 37f. richtig konstruiert hat. Das Wasser wird gedeutet nicht auf die Mitteilung der Befriedigung von Seiten solcher, die zuerst bei Jesus ihren Durst gelöscht haben, sondern auf den Geist, welchen die an Jesus Glaubenden empfangen. Auch darin greift die Erklärung nicht gerade fehl, daß das Wasser auf den Geist und nicht auf Erkenntnis des göttlichen Willens gedeutet wird; denn einerseits hängt beides eng mit einander zusammen (vgl. Jes. 11, 2), andererseits wird in den oben mitgeteilten prophetischen Stellen das Wasser als Bild des Geistes verwendet. Dagegen fällt der Erklärer völlig aus der Situation, wenn er den Empfang des Geistes in die Zukunft, nach Jesu Verherrlichung, verlegt, also Jesus alle die Leute jetzt zum Empfang einer Gabe herbeirufen läßt, die auszuteilen er noch nicht im Stande ist. Hier zeigt sich der Bearbeiter wieder in seiner ganzen ungeschichtlichen Beschränktheit. Es bestimmt ihn dieselbe Reflexion, die ihn 4, 2 veranlaßt hat, die dreimal ausgesprochene Mitteilung, daß Jesus getauft habe, einfach zu negieren. Man vergleiche die S. 93ff. gemachten Ausführungen. So dürfte es gewiß sein, daß 7, 39 dem Bearbeiter angehört. Das ist auch Wellhausens Ansicht. H. Holtzmann urteilt richtig, daß das Wort vom späteren christlichen Standpunkt aus nicht bloß erst verständlich werde, sondern auch gedacht und gebildet sei, wie 2, 21. 3, 13. 6, 62 — d. h. wie lauter Zusätze des Bearbeiters. Was Haupt gegen Wendt bemerkt, schlägt nicht durch.

Daß Wendt bei seiner Grundanschauung noch viel mehr als die besprochenen Sätze dem Bearbeiter seines Originals zuteilen muß, kann nicht Wunder nehmen: „Die Erzählung von dem fruchtlosen Haftbefehl der Hierarchen 7, 31f. 45—52, durch welche die zusammengehörigen Worte Jesu so störend von einander gerissen sind, fügte der Evangelist zu dem Zwecke ein, den überwältigenden Eindruck Jesu auf die Menschen und dem gegenüber die Ohnmacht seiner Gegner zu illustrieren". Was an der Stellung des Abschnittes 7, 45—52 auffällt, ist oben eingehend gewürdigt worden, und damit sind Wendts Bedenken gehoben. Daß aber 7, 31f. den Zusammenhang unterbreche, ist nicht richtig. Das Auftreten der Gesandten des Synedriums ist durch 7, 26 offenkundig vorbereitet. Wendt muß deshalb konsequenterweise behaupten, von dem Stücke 7, 25—27 werde nur ein Grundstock zu seinem Original gehören, das, was Jesu Wort über seine Herkunft v. 28f. vorbereite. Es wird sodann v. 30 wie v. 44 und 8, 20 als vom Bearbeiter stammend hingestellt, weil der Gedanke, daß Jesu Stunde noch nicht gekommen sei, sich nicht deckt mit dem verwandten Ausdruck 7, 6, über den S. 165 das Nötige gesagt worden ist. Da dann auch v. 31 — aus welchem Grunde? — beseitigt ist und v. 35f. vielleicht nicht zum Original gehörig und v. 37a als nur im Wesentlichen original bezeichnet worden ist, kann Wendt seine Hypothese durchführen, daß die Aussprüche Jesu 7, 28f. 33f. 37f. mit der Rede 8, 12—59 einen einheitlichen Zusammenhang gebildet hätten. Daß in diesen Worten Jesu ganz

deutlich die Hand des Bearbeiters sich zeigt[1], hat Wendt nicht bemerkt, statt dessen aber durch eine überscharfe Kritik den ganzen geschichtlichen Zusammenhang in Kap. 7 zerstört. Es ist nicht zu erwarten, daß er darin viele Nachfolger finden wird. Seine positiven Behauptungen bezüglich der Zusammengehörigkeit der aus Kap. 7 ausgelösten Aussprüche Jesu mit der Rede in Kap. 8 kommen schließlich darauf hinaus, daß sich gewisse Gedanken wiederholen, wie das bekanntlich überhaupt im 4. Evangelium der Fall ist. Daß das Wort 7, 37f. („Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke") etwa denselben Gedanken ausspricht wie 8, 12 („Ich bin das Licht der Welt"), ist mit gewissen Einschränkungen richtig. Derselbe Gedanke findet sich aber natürlich auch in den Ausführungen der Rede Kap. 4 über das Lebenswasser und der in Kap. 6 über die rechte Speise. Lediglich daraufhin 7, 37f. mit 8, 12 zu verknüpfen, obwohl der bildliche Ausdruck und dessen Veranlassung gerade so verschieden, ja noch verschiedener ist als der in Kap. 4 und 6, würde doch zu merkwürdigen Konsequenzen führen. — Wenn Wendt ferner die Zusammengehörigkeit von 7, 28f. mit der Rede Kap. 8 zu erweisen sich bemüht durch Hinweis auf 8, 14. 23. 42, so handelt es sich in diesen Stellen, wie später nachgewiesen werden wird, gar nicht um ursprüngliche Partieen der Rede Kap. 8, sondern um in ihrer Eigentümlichkeit scharf hervortretende Zusätze des Bearbeiters.

Endlich weist Wendt darauf hin, daß das Wort 7, 33f. in 8, 21 wieder aufgenommen werde. Aber eine noch genauere Wiederaufnahme findet sich, wie wir gesehen haben, in 13, 33. Was will man nun daraus schließen für eine ursprüngliche Zugehörigkeit von 7, 33f. zu der Rede oder richtiger zu den Reden, die in Kap. 8 berichtet werden? Alle diese Erwägungen werden ihre definitive Erledigung finden, wenn man sich über das rätselvolle 8. Kapitel klar geworden ist.

Die Reden ohne Zeitangabe 8, 12—59.

Das achte Kapitel bietet ein merkwürdiges Problem. 7, 53—8, 11 umfassen die Perikope von der Ehebrecherin, deren Nichtzugehörigkeit zum johanneischen Texte schon aus Gründen der äußeren Bezeugung sicher gestellt ist. Für denjenigen, der den Zusammenhang des Evangeliums in den ersten sieben Kapiteln sorgfältig erwogen hat, kann es, abgesehen von allem anderen, keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß dieses Stück etwas völlig Fremdartiges ist. Von den Gedanken, die die johanneische Darstellung beherrschen, findet sich in dieser Perikope nichts. Aber wie kommt sie in den fremden Zusammenhang?

Bei einer früheren Untersuchung dieses Problems[2] habe ich die Ansicht

1. Vgl. die Bemerkungen zu v. 29 und 33.
2. Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, 194—199.

vertreten, jene Perikope sei hier eingefügt worden, weil man eine Lücke im Texte fand, die durch zufälligen Ausfall eines Blattes der Buchrolle entstanden war. Der Versuch des Nachweises einer Lücke des Originals hinter 7, 52 ist von mir gemacht worden unter der Voraussetzung, daß sich der vorliegende Text in ursprünglicher Ordnung befinde, und bei dieser Annahme erscheinen mir meine damaligen Gründe noch jetzt zutreffend. Ich urteilte, die Worte 8, 12: *πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς*, schlössen sich ebenso wie die parallele Wendung v. 21 an eine vorangehende Rede Jesu an. Nun aber gehe nicht bloß der Bericht von der Synedriumsitzung voraus 7, 45—52, sondern auch der über die Wirkung, welche Jesu Worte am letzten Tage des Festes gemacht hatten v. 40—44, und beides schließe sich zusammen zu dem Eindruck, daß hiermit der Bericht über Jesu Auftreten am Laubhüttenfeste zu einem gewissen Abschluß gekommen sei. Es läßt sich nicht leugnen, daß nach solchen Voraussetzungen die Wendung 8, 12: *πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς*, etwas völlig Unvermitteltes, Unvorbereitetes hat und den Eindruck erweckt, es sei vor 8, 12 etwas ausgefallen. Außerdem ist es nicht die Art des 4. Evangeliums, Reden Jesu zu berichten, ohne daß man weiß, zu welcher Zeit und aus welchem Anlaß sie gehalten worden sind.

Diese Sachlage wird nicht wesentlich geändert, wenn 7, 45—52 hinter 7, 36 gehört, sodaß sich 8, 12 an 7, 44 anschließen würde. Durch den zusammenfassenden Bericht über die völlige Verwirrung der Ansichten betreffs der Person Jesu in v. 40—44 erhält das Wort Jesu am letzten Festtage 7, 37f. den Charakter einer abschließenden Äußerung, die in keiner Weise begreiflich macht, wie auf sie die lange Redenreihe 8, 12—58 nachfolgen konnte.

Ebensowenig, wie man einen Anschluß von 8, 12 an Kap. 7 gewinnen kann, ist ein solcher von Kap. 8 an Kap. 9 vorhanden. Ersteres schließt in v. 59 mit der Bemerkung: *ἦραν οὖν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ' αὐτόν· Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ*. Wenn es dann in engem Zusammenschluß damit heißt 9, 1: *καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλόν*, so muß es doch Wunder nehmen, daß Jesus sofort nach der kritischen Situation, der er sich nur durch Flucht entziehen konnte, ein Heilungswunder vornahm, das nicht wie bei dem Bethesdakranken durch ein energisches Wort ausgeführt wurde, sondern durch eine längere medizinische Manipulation. Dazu sieht man aus dem Bericht v. 2ff., daß sich Jesus keineswegs auf der Flucht befindet; er ist vielmehr von seinen Jüngern umgeben, die ihn in ein Gespräch über die Gründe des Leidens des Blinden verwickeln.

Man pflegt nun diesen Bedenken mit der Annahme zu begegnen, daß Kap. 9 uns in eine örtlich und zeitlich ganz andere Situation führe, und bemerkt: „So wenig das zweite Hauptstück 8, 12 zeitlich mit dem vorigen verknüpft wurde, so wenig dieses“ (B. Weiß). Das heißt doch nur, ein Rätsel durch ein zweites lösen wollen. B. Weiß behauptet, aus 10, 22 erhelle, daß die Geschichte der Blindenheilung unmittelbar vor dem Tempelweihfest spiele, daß also zwischen Kap. 8 und 9 der Zeitraum eines Vierteljahres liege.

Und das soll durch das καί 9, 1 entsprechend ausgedrückt sein? Sonst wird dafür in unserm Evangelium ein μετὰ ταῦτα angewandt. Überhaupt aber sieht man nicht ein, warum dafür nicht in 9, 1 ein Satz gebraucht worden ist, analog dem in 7, 2: ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία. Durch die chronologische Notiz in 10, 22 wird nicht der Abschnitt 9, 1—10, 21 zeitlich fixiert, sondern die mit jener Notiz eingeleitete Szene 10, 22—39. Es wird später nachgewiesen werden, daß in 10, 16a Jesus nach der Grundschrift seinen damaligen Aufenthalt in Jerusalem beschließt. Wenn sich an 10, 39: ἐζήτουν οὖν αὐτὸν πιάσαι, καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τῆς χειρὸς αὐτῶν, v. 40 anschließt: καὶ ἀπῆλθεν πάλιν πέραν τοῦ Ἰορδάνου, so zweifelt keiner daran, daß durch das καί beide Berichte zeitlich aufs engste verknüpft werden. Anders kann man auch bei 9, 1 nicht urteilen. Dann bleibt aber die Schwierigkeit bestehen, die inhaltlich der engen Verknüpfung von 9, 1 mit 8, 59 im Wege steht.

So unmöglich der Anschluß von Kap. 9 an 8, 59 ist, so einfach an Kap. 7, wenn dieses mit dem Abschnitte 7, 37—44 abschließt. In 7, 44 heißt es: τινὲς δὲ ἤθελον ἐξ αὐτῶν πιάσαι αὐτόν, ἀλλ' οὐδεὶς ἐπέβαλεν ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας. Jesus hatte also gar keinen Anlaß zu fliehen und konnte in aller Ruhe, von seinen Jüngern umgeben, die Heilung des Blinden vollbringen.

Steht nun 8, 12—59 zwischen Kap. 7 und 8 völlig zusammenhanglos, so besteht die doppelte Möglichkeit, daß es sich um einen Einschub des Bearbeiters aus der jüngeren Überlieferung handelt, oder daß dieses Stück zufällig oder absichtlich an eine falsche Stelle gekommen ist. Bisher ist von Unordnungen, durch Blätterversetzungen entstanden, noch kein Fall nachgewiesen worden. Aber abgesehen davon wird man zu einer solchen unkontrolierbaren Möglichkeit erst greifen, wenn die anderen Möglichkeiten erschöpft sind. Lücken in der Darstellung der vorangehenden Kapitel sind bei der Grundschrift hinter 5, 47 und vor 6, 66 konstatiert worden (vgl. S. 133. 162). Ob dort 8, 12—59, ganz oder teilweise, Platz findet, oder ob man in den folgenden Kapiteln eine Lücke finden kann, wo dieser kopflose Abschnitt seine Unterkunft bekommt, kann erst entschieden werden, wenn er einer genauen Untersuchung unterworfen ist.

Die erste der in Kap. 8 zusammengestellten Reden umfaßt 8, 12—20. Sie scheint an das Volk gerichtet zu sein, da das αὐτοῖς v. 12 in v. 13 nicht einfach weitergeführt, sondern durch οἱ Φαρισαῖοι ersetzt wird. Die Rede beginnt mit einer durch ihre jetzige Stellung nicht weiter motivierten bildlichen Wendung Jesu: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς. Hiergegen erheben die Pharisäer im Anschluß an Jesu bei seinem zweiten Passah-Aufenthalte gemachte Bemerkung 5, 31, daß ein Selbstzeugnis nicht wahr sei, Einspruch. Jesus verteidigt sich dagegen v. 14: κἂν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ, ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία μου. In dem Zusammenhange von 5, 31 beruft sich Jesus auf

das Zeugnis, das sein Vater ihm gibt. Eben darauf weist Jesus nun auch in v. 16b—18 hin: *ἐγώ εἰμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμαυτοῦ, καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ*, und bekräftigt die Kraft eines solchen Zeugnisses durch Deut. 19, 15: *ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ γεγραμμένον ἐστὶν ὅτι δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία ἀληθής ἐστιν.*

Daß sich v. 14a (bis *ἡ μαρτυρία μου*) mit v. 16b (*ὅτι μόνος οὐκ εἰμί* κτλ.) zu einer tadellosen Gedankeneinheit zusammenschließt, bedarf keines besonderen Beweises. Nun aber schließt sich an v. 14a eine andere Begründung: *ὅτι οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω.* Diese Worte weisen natürlich auf den himmlischen Ursprung Jesu hin. 3, 31f. heißt es in einem dem Bearbeiter zweifellos angehörigen Zusammenhang: *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει.* Dieser Gedanke wird auch 8, 14b reproduziert. Jesus ist im Stande, über die himmlischen Dinge (und dazu gehört der Stand der eigenen Präexistenz) zuverlässiges Zeugnis abzulegen, weil er im Himmel war. Die Verbindung dieses Gedankens mit Jesu Selbstzeugnis als Licht der Welt trägt unverkennbar die Züge des Bearbeiters. An die Versicherung Jesu v. 14b, daß er wisse, woher er gekommen sei, und wohin er gehe, schließt sich v. 15 und 16a: *ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε, ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα· καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγώ, ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἐστιν.* Diese Gedanken stammen aus der Rede nach der Heilung des Bethesdakranken, besonders aus 7, 24. 5, 30. Daß sie dem Bearbeiter nahe lagen, begreift man, wenn man im Auge behält, daß gerade an diesen Zusammenhang, speziell an 5, 31, die Bemerkung der Pharisäer 8, 13 anknüpft. Aber von einer inneren Verknüpfung ist nicht die Rede. Dort beziehen sich die Begriffe *κρίνειν, κρίσις* auf das Urteil in Sachen des diskutierten Falles der Sabbatheilung, *μαρτυρεῖν, μαρτυρία* dagegen auf das Zeugnis über Jesu göttliche Sendung. In 8, 15. 16a wird dagegen *κρίνειν* und *κρίσις* mit *μαρτυρεῖν* und *μαρτυρία* identifiziert; denn die Behauptungen dieser Sätze werden in v. 17 und 18 begründet mit Aussagen über *μαρτυρεῖν* und *μαρτυρία*. Ein anderer Grund für den Wechsel dieser Begriffe ist nicht zu entdecken, als daß der Bearbeiter sie in dem Zusammenhang der Rede Kap. 5 fand und in ihrem Sinn nicht von einander schied. Hat man das einmal erkannt, so kann man es geradezu mit Händen greifen, daß v. 15 und 16a in den von der *μαρτυρία* handelnden Abschnitt v. 13. 14a. 16b. 17. 18 eingekeilt sind, und daß im Original sich v. 16b an v. 14a anschloß. Hiermit hängt gewiß auch zusammen, daß statt des dreimal, v. 13. 14a. 17, sich findenden *ἀληθής* mitten hinein in v. 16a *ἀληθινή* tritt, das aus sehr begreiflichen Gründen von ℵ*ΓΔΛ* in *ἀληθής* korrigiert worden ist. Dabei ist noch zu beachten, daß in 7, 24. 5, 30—32 *μαρτυρία* das Attribut *ἀληθής* hat, gerade wie in 8, 13. 14a. 17, *κρίσις* dagegen zweimal *δικαία*. Es gibt wenige Stellen, wo sich der Zusatz des Bearbeiters mit solcher Sicherheit ausschalten läßt wie hier.

Um so auffallender ist es, daß Wellhausen, der an den mancherlei An-

stößen des Textes nicht empfindungslos vorübergegangen ist, doch die Lösung der Schwierigkeit nicht gefunden hat. Die synonymische Behandlung der Begriffe κρίνειν und μαρτυρεῖν durch den Bearbeiter soll für das Verständnis von 5, 30ff. maßgebend sein! Andererseits sieht er einen Unterschied zwischen 5, 30ff. und unsrer Stelle darin, daß dort die beiden Zeugen für Jesus Johannes und Gott, hier dagegen Jesus und Gott seien. Das ist unrichtig: Johannes kommt dort für Jesus selbst garnicht als Zeuge in Betracht; hier wie dort aber ist es das Zeugnis Gottes, worauf sich Jesus beruft. Seine Aussagen sind nur formell verschieden, und diese Verschiedenheit ist dadurch bedingt, daß die Pharisäer 8, 13 versuchen, Jesus mit seinen eigenen Worten zu schlagen.

Daß in v. 19 der Bearbeiter das Motiv, das er in v. 14b angegeben, wieder aufnimmt, ist ebenso deutlich, wie daß damit der Hauptgedanke von dem Selbstzeugnis Jesu völlig verlassen wird.

Mit Recht bemerkt Wellhausen: „(Es) befremdet die in Vers 20 nachgetragene Ortsangabe, da der Schauplatz bis 8, 59 nicht wechselt; sie ist wohl ebenso zu beurteilen wie 6, 59“. Dort war unsre Meinung, daß die Ortsangabe erst später an jene Stelle gesetzt worden sei, nachdem sie einem Redeabschnitt zur Einleitung gedient hatte, der vom Bearbeiter mit dem Original verbunden worden war und dadurch seinen Kopf verloren hatte. Sollte hier ein ähnlicher Fall vorliegen, so würde es sich noch fragen, ob diese Ortsangabe wirklich zu diesem ersten Stücke der Reden in Kap. 8 gehöre. Vorläufig läßt sich zur Entscheidung dieser Frage nichts tun, als zu untersuchen, ob sich das Wort Jesu v. 12 irgendwie erklärt aus der v. 20 gegebenen Situation.

Daß zwischen dem Ort und dem Inhalt der Predigt Jesu nicht ein solcher Zusammenhang besteht wie in Mark. 12, 41ff. Luk. 21, 1ff., liegt auf der Hand. Aber wenn Kap. 8 eng an Kap. 7 angeschlossen werden dürfte, so wäre vielleicht daran zu denken, daß der Gotteskasten sich im Weibervorhof befand, also in demjenigen Raum, der in der Nacht vom ersten auf den zweiten Tag des Laubhüttenfestes durch Anzünden von zwei großen vierarmigen Leuchtern illuminiert wurde. Unter Musik und Psalmengesang wurde dann von den angesehensten Männern ein Fackeltanz aufgeführt[1]. Wenn nun Jesus die Rede an diesem Orte v. 12 beginnt mit den Worten: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου, so läge die Möglichkeit vor, daß er damit eben an diese Feier angespielt habe. Das könnte um so wahrscheinlicher erscheinen, als offenbar an einer anderen Stelle des Evangeliums auf diesen Gebrauch am Laubhüttenfeste angespielt wird, nämlich 5, 35, wo Jesus mit Beziehung auf Johannes den Täufer sagt: ἐκεῖνος ἦν ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων, ὑμεῖς δὲ ἠθελήσατε ἀγαλλιαθῆναι πρὸς ὥραν ἐν τῷ φωτὶ αὐτοῦ. Es bedarf keiner Begründung, daß die herkömmliche Erklärung, wo-

1. Vgl. Tract. Succa 5, 2—4. Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie II, 183.

nach die zweite Hälfte dieses Satzes sich verstehe aus dem Vergleich mit den Kindern oder gar mit den Mücken, die im Sonnenscheine spielen, unmöglich ist. Johannes wird verglichen mit einem Leuchter, dessen Dochte angezündet sind, und in dessen Schein sich eine Menge fröhlich ergötzt. Das ist das Bild der Festfreude in der Nacht vom ersten zum zweiten Tage des Laubhüttenfestes; und es wird das um so schlagender, wenn die, an die sich Jesus mit seiner Strafrede richtet, eben die angesehenen Männer waren, denen es zukam, in jener Nacht im Scheine der goldenen Leuchter den Fackeltanz aufzuführen. Wenn Jesus in einer Rede am Passahfeste an den geschilderten Brauch beim Laubhüttenfeste erinnern konnte, so läge an sich keine Schwierigkeit darin, daß die Rede über *τὸ φῶς τοῦ κόσμου* nicht am Tage jener Feier, sondern einige Tage später gehalten worden wäre.

Aber diese ganze Möglichkeit wird doch zunichte angesichts des Wortes Jesu 8, 12 in Vergleich mit 5, 35. Das Charakteristische jener Festszene tritt in der Rede über den Täufer ebenso deutlich hervor, wie es in 8, 12 völlig fehlt. Denn hier handelt es sich nicht um ein Freudenfest im Glanze eines brennenden Leuchters, sondern um das Bild eines Führers, dessen Leuchte denen, die ihm folgen, den dunkelen Weg erhellt; vgl. Psalm 118, 105: *λύχνος τοῖς ποσίν μου ὁ νόμος σου, καὶ φῶς ταῖς τρίβοις μου.* Ein solches Wort hat mit der Stätte des Gotteskastens im Tempel nichts zu tun. Das könnte viel eher anknüpfen an eine Situation wie die 6, 2 geschilderte (*ἠκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολύς*), in die die Rede vom Lebensbrote gehört. Sollte auf diese das *πάλιν* in 8, 12 ursprünglich zurückgewiesen haben? Dann dürfte das Wort *ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου*, das an sich nichts Auffallendes hat (vgl. 1, 7. Matth. 5, 14), doch erst vom Bearbeiter stammen, wie ähnliche Zusätze in den Parabeln Kap. 10 und 15. Dafür spricht auch, daß damit die jetzt vorhandene tautologische Wirkung von *ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς* wegfiele.

Der Eingang der zweiten Rede v. 21—30 (*ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετέ με, καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε*) erinnert an 7, 33f., wo es in der Grundschrift heißt: *ἔτι χρόνον μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμί. ζητήσετέ με καὶ οὐχ εὑρήσετε.* Hier hat es sich herausgestellt, daß Jesus von seinem baldigen Fortgang von Jerusalem gesprochen, und daß der Bearbeiter das dann von Jesu Fortgang aus der Welt zum Vater verstanden hat. Es fragt sich nun, wie es in v. 21—24 aufzufassen ist. Der Hinweis auf den Gedanken v. 14 kann nichts nützen, da dort ein Einschub des Bearbeiters vorliegt. Sieht man auf den Hauptgedanken der ersten Rede, der durch die Situation der Jesu nachgehenden Menge veranlaßt zu sein scheint, so bringt v. 21 nur dann einen verwandten Gedanken, wenn Jesus hier von seinem Fortgehen in ein anderes Gebiet redet. Wenn er fortgegangen sein wird, dann werden sie nach ihm verlangen, aber vergeblich; unbekehrt durch sein Wort werden sie in ihrer Sünde sterben. Dieser Gedanke wird mit v. 21b — *ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν* — wieder auf dasselbe Gebiet gezogen, wohin ihn der Bearbeiter in 7, 33f. gedrängt hat. Stände er hier ursprünglich,

so würde man ihn hinter *ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετέ με* erwarten. Wo er jetzt steht, dient er nur zur Anknüpfung der Rede der Juden v. 22. Daß diese künstlich gemacht ist, zeigt ein Vergleich mit 7, 35, wo Jesu Wort, daß sie ihn nicht finden werden, Anlaß gibt zu der Frage, ob er denn in die Diaspora gehn und die Hellenen lehren wolle. 8, 22 lautet die entsprechende Frage: *μήτι ἀποκτενεῖ ἑαυτόν*, zeigt also, daß sie Jesu Wort von seinem Tode verstanden haben. Die bekannte Weitläuftigkeit des Ausdrucks in v. 21b. 22, wo zweimal die Wendung *ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν* aufgetischt wird, zeigt zudem deutlich, wessen Feder hier in Tätigkeit ist. Das bestätigt vollends v. 23: *ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί. ὑμεῖς ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου.* Hier wird in einer Weise, wie wir es sonst nur bei dem Bearbeiter gefunden haben, der Gedanke ausgesprochen, daß Jesus aus den oberen Regionen, der unsichtbaren Welt, stamme, seine Gegner dagegen aus den unteren Regionen, der sichtbaren Welt. Die nächste Parallele ist 3, 31, wo der Bearbeiter denselben Unterschied macht zwischen Jesus und dem Täufer. An unsrer Stelle soll er dem Gedanken zur Begründung dienen, daß Jesu Gegner nie in die himmlischen Regionen aufsteigen werden, wohin er zurückkehrt. Charakteristisch für die pedantische Ausdrucksweise des Bearbeiters ist es nun auch, wie in v. 24 das Wort Jesu aus v. 21: *ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε*, zitiert und dann gleich noch einmal wiederholt wird: *εἶπον οὖν ὑμῖν ὅτι ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν. ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι, ἀποθανεῖσθε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν.* Wellhausen macht auf den zweimaligen Plural *ἐν ταῖς ἁμαρτίαις*, statt *ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ* v. 21 (vgl. auch v. 34), aufmerksam. Die Wiederholung des Gedankens aus v. 21 in v. 24 hat den offenkundigen Zweck, dem Satz v. 25: *ἔλεγον οὖν αὐτῷ· σὺ τίς εἶ*, seine verloren gegangene Anknüpfung an v. 21a wieder zu verschaffen. Auch Wellhausen hat bemerkt, daß „die wahre Fortsetzung von v. 21 erst in 25 zu folgen scheint"; aber er hat doch geirrt, wenn er meint, v. 25 schließe sich ohne weiteres an v. 21 in seiner jetzigen Gestalt an: „Nachdem Jesus den Juden das Rätsel gestellt hat: ich gehe, und wohin ich gehe, könnt ihr nicht gelangen, sagen sie: wer bist du denn?" Den Hauptgedanken aus v. 21, den auch der Bearbeiter in v. 24 zweimal wiederholt hat — „ihr werdet in eurer Sünde sterben" — ignoriert Wellhausen. Jesus stellt seinen Zuhörern in v. 21 garkein Rätsel, sondern sagt ihnen mit dürren Worten, daß er von ihnen fortgehen werde, daß sie dann ihn suchen und in ihrer Sünde sterben werden. Auf die in diesen Worten scheinbar zu Tage tretende Anmaßung antworten die Pharisäer v. 25 mit der Frage: *σὺ τίς εἶ*. Die hierauf erfolgende Antwort Jesu: *τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν*, war eine alte crux interpretum, deren man sich jetzt zur Zufriedenheit erledigt hat. Nach den Untersuchungen der neusten Erklärer[1] wird man zu übersetzen haben: „Überhaupt, was rede

1. Vgl. besonders die eingehenden Ausführungen von Zahn.

ich nur zu euch!“ Jesus würde damit zum Ausdruck bringen, daß er überhaupt keinen Anlaß habe, mit ihnen zu reden. Das stimmt zu v. 21a, wo er bereits seinen Fortgang und damit den Abbruch weiterer Verhandlungen mit den Pharisäern angekündigt hat. Somit liegt es in der Natur der Sache, daß Jesus die Frage in v. 25 nicht beantwortet, sondern mit einer rhetorischen Frage abweist; nicht aber hat das seinen Grund in „der Manier des johanneischen Christus, seine Rede unter völliger Nichtbeachtung gemachter Einwürfe einfach fortzuführen“.

Zu der gegebenen Erklärung stimmt nun auch der Fortgang der Rede in v. 26: *πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λαλεῖν καὶ κρίνειν, ἀλλ᾽ ὁ πέμψας με ἀληθής ἐστιν, κἀγὼ ἃ ἤκουσα παρ᾽ αὐτοῦ, ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον.* Das an betonter Stelle stehende *πολλά* tritt dem Selbstvorwurf Jesu gegenüber, daß er überhaupt noch zu den Pharisäern rede: vieles hat er noch über sie zu sagen und zu urteilen, aber er tut das nicht. „*ἀλλ᾽* kann nur ausdrücken, daß er das Viele, was er zu sagen hat, nicht sagt, und leitet also die Aussage darüber ein, was ihn zu dem Abbrechen v. 25 bewog“. (B. Weiß). Unmöglich ist es, *ἀλλ᾽* dem Ausruf Jesu in v. 24 gegenüberzustellen und den Sinn zu finden, daß Jesus trotz seines Drohwortes zu ihnen reden müsse, weil Gott ihn dazu gesandt habe. Aber davon steht ja auch in v. 26 nichts zu lesen, wenn man nicht *εἰς τὸν κόσμον = ὑμῖν* setzt und dann bemerkt, diese Gleichung löse die Antinomie, daß Jesus die Rede an die Juden abbreche und doch sofort weiter führe, sofern die historische Umgebung Jesu alle Bedeutung verliere, da der Logos-Christus immer zum *κόσμος* rede. Bei dieser Art der exegetischen Behandlung des Textes verliert man allen Boden unter den Füßen. Aber wie kann nun in den Worten *ἀλλ᾽ ὁ πέμψας με ἀληθής ἐστιν* die Begründung dafür liegen, daß Jesus trotz des Vielen, was er über die Pharisäer zu sagen hat, seine Unterredung mit ihnen abbricht? Diese Frage ist bei der vorliegenden Gestalt des Textes nicht leicht zu beantworten und hat Anlaß zu sehr allgemeinen und fernliegenden Erörterungen gegeben. Schließt sich v. 25f. an v. 21a an, so ist alles klar. Jesu Ruf: „Ich gehe fort, und ihr werdet mich suchen und in eurer Sünde sterben“, gibt Anlaß zu der Frage v. 25, wer er denn sei, daß er so etwas zu sagen sich erkühne. Jesus antwortet: Was rede ich überhaupt noch mit euch! Nicht als ob ich nicht noch viel euch zu bedenken geben könnte; aber mein Entsender ist wahrhaftig, und was ich von ihm gehört habe, das rede ich offen in die Welt hinein. Das ist aber in diesem Falle die Weisung an Jesus, den bisherigen Ort der Wirksamkeit zu verlassen und die Pharisäer ihrem Schicksal zu überlassen, so daß sie in ihrer Sünde sterben. Auf beides weist offenbar auch v. 28b hin: *καὶ ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ, ταῦτα λαλῶ.* Dieser Befehl und Weisung bedeuten für Jesus in dieser Situation den Abbruch der bisherigen Tätigkeit und das Fortgehen an einen anderen Ort. Im Hinblick auf eine solche Zukunft sagt dann Jesus v. 29: *καὶ ὁ πέμψας με μετ᾽ ἐμοῦ ἐστίν· οὐκ ἀφῆκέν*

μὲ μόνον, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε, durch die vollends erwiesen wird, daß sich das *ἐλάλησεν* Jesu nicht auf seinen Fortgang zum Vater bezieht; vgl. 16, 32.

Mit v. 27 wird die Rede Jesu unterbrochen durch ein Referat: *οὐκ ἔγνωσαν ὅτι τὸν πατέρα αὐτοῖς ἔλεγεν*. Man ist um so überraschter, im Verlaufe der Rede statt an deren Ende eine solche Bemerkung zu finden, als v. 26 einen Gedanken ausspricht (*κἀγὼ ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ, ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον*), der seine unmittelbare Fortsetzung in v. 28b findet: *καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ, ταῦτα λαλῶ*, wie sich ohne weiteres aus einem Vergleich mit 5, 30 ergibt: *οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδέν· καθὼς ἀκούω κρίνω*. Nachdem das Referat in v. 27 die beiden Hälften dieses Ausspruchs Jesu auseinander geschnitten hat, wird die Rede Jesu in v. 28 neu wieder angeknüpft: *εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς· ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι*. Das kann nur von dem geredet sein, was seine Feinde an ihm tun, also nicht von seiner Erhöhung in den Himmel, sondern von seiner Erhöhung an das Kreuz. Damit wird aber, wie aus der falschen Deutung des Wortes Jesu 12, 32: *ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς*, in v. 33 auf seinen Kreuzestod, (*τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν*) erhellt, ein dem Bearbeiter charakteristischer Gedanke ausgesprochen, der uns bei ihm bereits 3, 14 begegnet ist: *καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*. Auch Wellhausen urteilt: „In 27. 28 hat man eine Erweiterung zu erblicken. Es gehört sich nicht, daß hier plötzlich statt *ὅταν ἐπάρητε* gesagt wird *ὅταν ὑψώσητε* — nicht expreß, sondern ganz beiläufig, nicht als Weissagung, sondern als bekanntliche Voraussetzung einer Weissagung. Wenn es noch wenigstens *ὑψώθη* im Passiv hieße!" Auch der offenbare Rückweis von v. 28a auf v. 24 beweist, daß wir es hier wie dort mit einem Zusatz des Bearbeiters zu tun haben.

Am Schluß der Rede v. 21—29 findet sich v. 30 folgende Bemerkung über deren Erfolg: *ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν*. Mit dem Inhalt von v. 21—29 läßt sich diese Bemerkung kaum in Übereinstimmung bringen. Wie kann eine Rede von so rein polemischem, die Angeredeten rücksichtslos abweisendem Charakter den Erfolg haben, daß viele an Jesus glaubten? Nun scheint aber doch v. 30 gesichert zu sein durch die Einleitung zur dritten Rede v. 31: *ἔλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους*. An dieser Beobachtung ist so viel richtig, daß ein Leser von v. 31 sich zu dem in v. 30 vorliegenden Rückschlusse veranlaßt sehen konnte. Aber wie der Inhalt der zweiten Rede diesen Rückschluß unmöglich macht, so der Inhalt der dritten die Annahme, daß Jesus sich an eben gläubig Gewordene wende. Schon der erste Satz v. 31: *ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ*, zeigt, daß Jesus sich an solche wendet, die den Namen von Jüngern bereits in Anspruch genommen haben, die aber den Beweis der Bewährung noch schuldig geblieben

sind, ja von denen man besorgen muß, daß sie in Jesu Wort nicht verbleiben werden und deshalb aus dem Namen-Jüngertum nicht dahin gelangen, daß ihnen das Urteil Jesu gelten könnte: *ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ*. So kann man nur zu dem Schlusse kommen, daß v. 30 ein Zusatz des Bearbeiters ist, hervorgegangen aus Mißverständnis von v. 31. Wäre v. 30 ursprünglich, so hätte der Verfasser in v. 31 einfach geschrieben *πρὸς αὐτούς*, nicht aber *πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους* (vgl. 8, 12. 21).

Auch Wendt ist die große in 8, 30 liegende Schwierigkeit nicht verborgen geblieben. Aber bei seiner eigentümlichen Auffassung des literarischen Problems des 4. Evangeliums, wodurch er den erzählenden Partieen hyperkritisch, den Reden aber vielfach kritiklos gegenübersteht, hat er seinen Blick lediglich auf 8, 30 und 31a geheftet und glaubt nun, daß beide Sätze vom Bearbeiter herrühren. Ob 8, 31a als Einleitung der dritten Rede zu dieser im eklatanten Widerspruche steht, wird sich bei deren Untersuchung herausstellen.

Aus der zweiten Rede gehört der Grundschrift an v. 21a. 25. 26. 28b. 29. Wellhausen, der v. 27f. als „Erweiterung" bezeichnet hat, läßt trotzdem das Original nach v. 26 erst durch v. 38 wieder aufgenommen werden. Während er die erste Rede ganz gestrichen hat, ist bei ihm von der zweiten nur v. 21. 25. 26 übrig geblieben. Der überaus charakteristische, von der Christologie der jüngeren Überlieferung weit abstehende Schlußsatz ist gefallen, und so hat die Rede von der konkreten Situation, aus der sie stammt, ein wesentliches Stück eingebüßt. Schwartz freilich (III, 162) meint, in v. 28. 29 sage Jesus nichts anderes, als was er im vierten Evangelium immer zu sagen pflege.

Von der richtig verstandenen zweiten Rede ergeben sich für die dritte wichtige Folgerungen: 1) Was Jesus noch zu sagen hat, kann sich nicht an seine Feinde richten, da er sich von diesen verabschiedet hat; 2) was er seinen Anhängern zu sagen hat, wird mit Rücksicht darauf geschehen, daß er sich nach v. 21 anschickt, den Ort seiner bisherigen Tätigkeit zu verlassen. Die eigentümliche Scheidestimmung, die aus dem Schlußworte der Rede v. 29 spricht, tritt besonders deutlich hervor, wenn man die Parallele 16, 32 vergleicht. Nachdem Jesus dort gesagt hat, daß seine Jünger zerstreut werden und ihn allein lassen würden, heißt es: *καὶ οὐκ εἰμὶ μόνος, ὅτι ὁ πατὴρ μετ' ἐμοῦ ἐστίν*. — Diesen beiden Voraussetzungen entspricht v. 31: *ἔλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους· ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ*.

Nachdem schon Wendt v. 31a dem Bearbeiter zugesprochen, hat Schwartz (III, 162) den ganzen Abschnitt, der ein gläubiges Publikum voraussetzt, als einen Fremdkörper bezeichnet, der nur mangelhaft und oberflächlich dem Zusammenhang, in dem er jetzt steht, assimiliert sei. Und ebenso nennt Wellhausen v. 30—37 eine den Zusammenhang unterbrechende Erweiterung. Solche Urteile sind nur möglich bei völligem Mißverständnis der zweiten Rede.

So wie Jesus bei seinem letzten Scheiden 15, 4ff. die Jünger ermahnt, in ihm und seiner Liebe zu bleiben, so auch hier 8, 31. Das Bleiben in Jesu Worte hat zur Folge Erkenntnis der Wahrheit (vgl. LXX. Ps. 118, 43. 160) und sittliche Freiheit (vgl. v. 34). Die in diesem Worte Jesu liegende Ermahnung wird von seinen Anhängern politisch aufgefaßt und deshalb nicht ohne Einwand entgegengenommen v. 33: *σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν, καὶ οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε· πῶς σὺ λέγεις ὅτι ἐλεύθεροι γενήσεσθε;* Wenn Schwartz hierzu bemerkt: „in der Antwort meldet sich unverhülltes Judentum an", so ist dagegen an sich nichts einzuwenden; wenn aber Wellhausen meint, v. 33 sei von Jesu Feinden gesprochen, so beruht das auf einer voreiligen Kombination mit v. 37. Jesus stellt die von noch geringer Erkenntnis seiner Anhänger zeugende Einrede v. 33 zurecht: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας*, und knüpft daran in v. 35 — *ὁ δὲ δοῦλος οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα, ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα* — eine Aussicht, die derjenigen, die er seinen Feinden eröffnet hat (v. 21: *ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε*), direkt entgegengesetzt ist. Jesus spielt mit v. 34f. auf Gen. 21, 10 an: *ἔκβαλε τὴν παιδίσκην ταύτην καὶ τὸν υἱὸν αὐτῆς· οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ.* Wer sich zum Sklaven der Sünde macht, der wird ausgestoßen wie der Sklavin Sohn, Ismael; wer aber von ihrem Joche frei bleibt, der wird wie Isaak, der legitime Sohn Abrahams, im Hause Abrahams bleiben. Wenn mit diesem Worte die Rede Jesu an die Gläubiggewordenen schließen würde, so hätte man den Eindruck eines Abschiedswortes, das dem an seine Feinde entspräche. Die Stimmung, die daraus spricht, ist keine unbedingt zuversichtliche. Das Bleiben in Jesu Worte erscheint als hypothetisches, und die Antwort, die Jesus erhält in v. 33, ist keineswegs geeignet, diese Leute zu den sicheren Anhängern zu rechnen. Aber zu den Feinden Jesu gehören sie in keinem Fall. Beides ist für die Entscheidung über die nun auftretenden Probleme von größter Wichtigkeit.

Scheinbar setzt sich die Rede mit v. 36 — *ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὄντως ἐλεύθεροι ἔσεσθε* — ohne Lücke weiter fort. Aber tatsächlich findet das Bild aus v. 35 eine ganz neue Anwendung: *ὁ υἱός* ist hier nicht der von der Sünde Freigewordene, sondern der, welcher die Menschen von der Sünde frei macht, der Sohn im eminenten Sinne, Christus. Damit ist gesagt, daß sich in v. 36 die Hand des Bearbeiters zeigt. Mit der Anerkennung v. 37: *οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβραάμ ἐστε*, wird ebenfalls eine Vorstellung eingeführt, die mit dem Vorhergehenden nur dadurch verbunden ist, daß dort von Abrahamssohnschaft die Rede war. Der Gedanke, daß nur der von der Sünde Freie ein legitimer Abrahamssohn sei, wird nicht weiter geführt, sondern nur die physische Abrahamssohnschaft der Juden anerkannt. Daran schließt sich dann der Gedanke, daß von einer sittlichen Abrahamssohnschaft nicht die Rede sei, da sie Jesum zu töten suchten. Dieser Gedanke muß im höchsten Maße überraschen, wenn man aus v. 31 erfahren hat, daß sich Jesus hier im

Gegensatz zu seinen Feinden an diejenigen gewendet hat, die an ihn gläubig geworden waren. Es liegt nun auf der Hand, daß die ganze folgende Rede mit ihrem Abschluß in v. 59: ἦραν οὖν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ' αὐτόν, es mit den Todfeinden Jesu zu tun hat. Dann haben wir hier ein Stück aus anderem Zusammenhang vor uns, das vom Bearbeiter an die Rede zu den gläubigen Juden angefügt worden ist, nicht aber kann diese als ein fremdartiges Einschiebsel beurteilt werden. Denn sie wird von der zweiten Rede v. 21—29 vorbereitet, die eine ausführliche Rede an Jesu Feinde geradezu ausschließt.

Es fragt sich nur, wie sich die Kombination so disparater Elemente erklärt, und ob der Bearbeiter selbst der Verfasser dieser Rede an Jesu Feinde ist, oder ob sie wie die Reden 5, 17—29. 6, 51b—58 der jüngeren Überlieferung entnommen und von dem Bearbeiter mit der dem Original angehörigen Rede an die Gläubiggewordenen verknüpft worden ist, oder endlich, ob sie der Grundschrift angehört und von dem Bearbeiter in einen neuen Zusammenhang gebracht worden ist.

Daß v. 36 vom Bearbeiter stammt, ergibt sich daraus, daß er sich nicht an die Adresse der Feinde wendet. Auch v. 37 wird dem Bearbeiter zuzusprechen sein. Die Worte: οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀβραάμ ἐστε, weisen zurück auf v. 33: σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν. Die Motivierung des Vorwurfs „ihr sucht mich zu töten“: ὅτι ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν, scheint auf v. 31 zurückzuweisen: ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ. Von dem Worte Jesu heißt es, daß es an sie gelangt ist, aber in ihren Herzen keinen Fortgang genommen hat. Das sieht ganz nach dem Versuch einer Verbindung der Freunde mit den Feinden Jesu aus. Bei diesen kann von einem Fortgang des Wortes überhaupt nicht die Rede sein; von ihnen heißt es vielmehr v. 43: οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν. — v. 38: ἃ ἐγὼ ἑώρακα παρὰ τῷ πατρὶ λαλῶ, erinnert an v. 26: ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ, ταῦτα λαλῶ εἰς τὸν κόσμον; aber freilich, aus dem prophetischen Hören ist das Schauen der himmlischen Dinge des beim Vater Präexistierenden geworden: eine Anschauung, die der Bearbeiter mit der jüngeren Überlieferung teilt. Immerhin ist zu beachten, daß der Gedanke von v. 37. 38a in wesentlich anderer Formulierung in v. 40 auftritt: νῦν δὲ ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι, ἄνθρωπον ὃς τὴν ἀλήθειαν ὑμῖν λελάληκα, ἣν ἤκουσα παρὰ τοῦ θεοῦ. Das verstärkt den Eindruck, daß auch in v. 38a der Bearbeiter sichtbar ist, und weckt zugleich die Vermutung, daß wir uns in v. 40 auf dem Boden der Grundschrift befinden.

Mit v. 38b: καὶ ὑμεῖς οὖν ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε, wendet sich die Rede einem neuen Gedanken zu. Die enge Verbindung mit der ersten Hälfte des Verses läßt vermuten, daß auch hier der Bearbeiter tätig ist. Wenn Jesu Feinde ihm antworten v. 39a: ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστιν, so ist daran nicht bloß bemerkenswert, daß dadurch, wie Schwartz und Wellhausen sagen, der Ausspruch v. 33 wiederholt wird, sondern daß die

Antwort an sich hier sehr künstlich ist. Wie können die Juden auf Jesu Wort, daß sie das tun, was sie von ihrem Vater gehört haben, an Abraham denken, von dem es v. 53 heißt: *ἀπέθανεν*, zumal da sie v. 41 sich gleich orientiert zeigen? Auf denselben Vorwurf antworten die Juden v. 39, daß Abraham, v. 41, daß Gott ihr Vater sei. Dem entspricht es, daß Jesus v. 39b sagt: *εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ἐποιεῖτε*, während er in v. 37 den Anspruch der Juden, Abrahamssame zu sein, ausdrücklich anerkannt hat. Damit wird ein von dem Vorhergehenden durchaus verschiedener Gedankengang eingeschlagen, auf den v. 38b offenbar präludiert hatte. Dort kann er nur von dem verstanden werden, der v. 39ff. schon gelesen hat. Da er aber andererseits eng mit dem dem Bearbeiter angehörigen v. 38a zusammenhängt, so wird er eben vom Bearbeiter stammen, auf dessen Konto also v. 36—39a kommen. Von v. 40 als einer Wiederholung von v. 37 mit charakteristischen Abweichungen war oben bereits die Rede. Jesu Feinde sind Abrahams Kinder nicht, weil sie Abrahams Werke nicht tun. Dagegen tun sie die Werke ihres Vaters (v. 41a). Auch von diesen Worten — *ὑμεῖς ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν* — gilt, daß sie v. 38b (*ὑμεῖς οὖν ἃ ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρὸς ποιεῖτε*) nicht voraussetzen, sondern wiederholen. Aber während die Wendung in v. 38 unverständlich bleibt, so verstehen die Juden v. 41 sehr wohl, was Jesus meint, und protestieren: *ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα, ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν*. Damit spielen sie auf den weiten Kreis der Vorstellungen von geschlechtlicher Vermischung des Teufels mit der Eva, bezw. der Dämonen mit irdischen Weibern, an, die in der jüdischen Literatur einen so großen Raum einnehmen, und auf die z. B. im Neuen Testamente 2 Kor. 11, 2f. hinweist. Den Anspruch der Juden, nicht aus der hurerischen Wirksamkeit des Teufels zu stammen, sondern aus der aus Gott kommenden Folge der Menschenkinder (vgl. Luk. 3, 38), weist Jesus zurück mit der Bemerkung, daß sie dann ihn, den von Gott Stammenden, lieben und seine Worte verstehen würden. Vielmehr zeigt ihre Mordlust und Abneigung gegen die Wahrheit, daß in ihnen die Charakterzüge des Teufels, des Menschenmörders und Lügners, zu finden seien. So zeigt sich v. 39—47 als eine in sich zusammenhängende Gedankenreihe.

Es ist offenbar, daß der Bearbeiter auch in diesen Zusammenhang eingegriffen hat. So machen in v. 42 die Worte: *ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω· οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν*, den Eindruck, daß hier die bekannten, den Redegang aufhaltenden und lähmenden Zusätze eingefügt sind. Zur Weiterführung des Gedankens von v. 40, daß sie den Zeugen der göttlichen Wahrheit töten wollten, und zur Vorbereitung des Gedankens von v. 43, dient das zweite Wortpaar aus v. 42, das von Jesu prophetischer Sendung, und nicht das erste, der Hinweis auf die Menschwerdung des Präexistenten. Wellhausen und ihm folgend Schwartz urteilen dagegen, die alte Vorlage erstrecke sich von v. 38—40; v. 41—43 dagegen sei eine Wiederholung mit der Absicht, zu korrigieren: an die Stelle Abra-

hams trete Gott; Abraham solle aus dem Spiele bleiben, es solle nicht geleugnet werden, daß die Juden Söhne Abrahams seien, ähnlich wie in v. 37 und gegen v. 39f. Diese ganze Erwägung halte ich schon um deswillen für unrichtig, weil mit der Behauptung, die Gegner Jesu stammten vom Teufel und nicht von Gott, ohne weiteres ihre Abrahamssohnschaft ausgeschlossen ist. Die angeblichen Abrahamssöhne beweisen durch ihre Mordgelüste, daß ihr Anspruch auf Abraham als Stammvater nur Schein ist.

Nun glaubt Wellhausen seine Ansicht dadurch bestätigen zu können, daß er eine Bearbeitung von v. 44 annimmt, der ursprünglich so gelautet habe: „Ihr stammt von Kain und wollt dessen Gelüste tun; jener war der Urmörder, und er blieb nicht in der Wahrheit, denn ein Lügner ist auch sein Vater." Um zu dieser Textgestalt zu kommen, setzt Wellhausen bei dem Schluß von v. 44 ein (*ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ* = „denn Lügner ist auch sein Vater"), auf dessen Verständnis Heitmüller überhaupt verzichtet, und schließt: da sich *αὐτοῦ* auf den *ἀνθρωποκτόνος* beziehe, von einem Vater des Teufels aber nicht die Rede sein könne („Als ob es an des Teufels Großmutter nicht genug wäre"!!), so müsse der *ἀνθρωποκτόνος* ein anderer sein, nämlich Kain, auf den die Variante bei Aphraates „ihr seid Söhne Kains" hinweise. Aber nicht genug, daß man statt *τοῦ διαβόλου* ändern müßte *τοῦ Κάϊν*, daß die Worte *ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ· ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ*, die sich auch nach Wellhausen auf den Teufel und nicht auf Kain beziehen können, gestrichen werden müssen — was soll es in diesem Zusammenhang bedeuten, daß Kains Vater ein Lügner sei? Es hat diese Zurückführung der Lüge auf Kains Vater doch gar keinen Sinn, zumal wenn nicht deutlich gemacht wird, daß unter diesem Vater nicht Adam, sondern der Teufel zu verstehen ist. Wellhausen meint: „Von hinten gelesen gibt der Vers 44 ein anderes Verständnis als von vorn, Anfang und Schluß vertragen sich nicht mit einander. Vermutlich verdient der paradoxe Schluß mehr Vertrauen als der Anfang." Letzteres ist ein sehr mit Vorsicht zu gebrauchender Kanon und könnte auch zu anderen Konsequenzen führen. Daß in v. 44 nicht alles in Ordnung ist, glaube auch ich, und die gewöhnliche Fassung von v. 44b („wann er die Lüge redet, so redet er von seinem Eigenen, denn er ist ein Lügner und ein Vater derselben") scheint mir schlechterdings unannehmbar. Was sollen diese Worte überhaupt noch nach dem Satze: *ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ*, mit dem doch vollgenügend zum Ausdruck gebracht wird, daß der Teufel ein Lügner ist? Und nun die fürchterliche Tautologie, wenn der Satz, daß der Teufel beim Lügen aus seinem Eigenen redet, begründet wird durch den andern, daß er ein Lügner und ein Vater der Lüge sei? Schließlich die Vorstellung selbst „Vater der Lüge"? Das kann doch nichts anderes bedeuten, als daß der Teufel die Lüge erzeugt, ist also eine höchst gewundene Bezeichnung für das einfache „er lügt". Aber kann man überhaupt an solche Vaterschaft in diesem Zusammenhange denken, wo vom Teufel oder von Gott immer nur in Beziehung

auf Personen ausgesagt wird, daß sie deren Vater seien (vgl. v. 39. 41. 42. 44a)? So wird also jedenfalls ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ zu übersetzen sein durch „weil Lügner auch sein Vater ist".

Als wessen Vater wird nun aber der Teufel hingestellt? Nicht als des Kain, der in diesem Zusammenhange überhaupt nicht erwähnt wird; nicht als der Feinde Jesu, da man dann αὐτῶν statt αὐτοῦ lesen würde. Es muß derjenige sein, der das Subjekt in den vorangehenden Sätzen ist: ὅταν λαλεῖ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ. Das kann in Verbindung mit dem Vorhergehenden nur der Teufel sein; und das ist nicht möglich.

Hier stehen wir an dem kritischen Punkte. Das hat Lachmann erkannt, indem er ὅταν in ὃς ἄν konjizierte. Damit ist nun freilich der Not noch nicht abgeholfen. Faßt man ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ vom Eigentum des Redenden, so gibt das an sich nicht bloß einen banalen Gedanken, sondern wird auch durch ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ nicht begründet. Faßt man es vom Eigentum des Teufels, so ist die Begründung dafür bereits im Vorigen gegeben, müßte aber jedenfalls lauten, weil der Teufel ein Lügner ist, nicht aber: weil ein Lügner auch sein Vater ist. Hier ist nicht weiter zu kommen. Versuchen wir also von vorn an, das Verständnis von v. 44 zu gewinnen.

Der Mordanschlag der Juden gegen Jesus ist nach v. 40 um so verwerflicher, als er sich gegen jemand richtet, der ihnen die Wahrheit gesagt hat, die er von Gott gehört hat. Nachdem nun in v. 41f. der Mord und die ihm zu Grunde liegende Gesinnung erwogen ist, kommt v. 43 auf die Unfähigkeit der Feinde, Jesu Wahrheitspredigt zu verstehen. Auf die Frage: διατί τὴν λαλιὰν τὴν ἐμὴν οὐ γινώσκετε, antwortet Jesus: ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν. Sie können es nicht hören, es fehlen ihnen die Organe des Verstehens; Jesus redet zu ihnen wie in einer fremden Sprache (vgl. 1 Kor. 2, 14). Daß dieser Gedanke auch den Redegang nach v. 44 beherrscht, zeigt ein Blick auf v. 45 und 47. Dem gegenüber kann v. 44a (bis ἐν αὐτῷ) nur als eine Digression betrachtet werden, die sich über des Teufels Wesen und Geschichte ausläßt, und die um so auffallender ist, als man sie nicht an dieser Stelle hätte erwarten sollen, sondern in v. 41, wo sich aber Jesu Zuhörer, wie ihre Antwort zeigt, völlig über den Teufel orientiert zeigen. Betrachtet man nun v. 44a als Zusatz des Bearbeiters, so kommt v. 44b in ganz neue Beleuchtung. Dann ist zunächst klar, daß die Wendung ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος mit dem Teufel als Subjekt nur Folge des Einschubs des Bearbeiters ist; es muß also mit Lachmann ὃς ἂν λαλῇ gelesen werden oder ὅταν λαλῇ τις. Es bezieht sich dann ἐκ τῶν ἰδίων auf das Eigentum der in v. 43 Angeredeten, und zwar in Sprache und Gedanken. Jesu λαλιά und λόγος, welche die göttliche ἀλήθεια zum Ausdruck bringen, können sie nicht hören und verstehen. Wenn aber einer τὸ ψεῦδος redet, so redet er aus (ihrem) Eigenen, so zu sagen τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ (Act. 2, 7f.), sodaß das Verstehen selbstverständlich ist. Dieser Satz kann natürlich nur begründet werden durch ὅτι ψεύστης ἐστὶν

καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν; das jetzt dastehende αὐτοῦ erklärt sich ebenso wie das ὅταν λαλῇ als Folge des Einschubs des Bearbeiters in v. 44a.

Die Richtigkeit dieser, gegenüber der Wellhausenschen geradezu unerheblichen Konjektur bestätigt sich durch den Fortgang der Rede. Dem, der die Lüge redet und von den Feinden verstanden wird, stellt Jesus sich in v. 45 gegenüber: ἐγὼ δὲ ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω, οὐ πιστεύετέ μοι. Den einfachen Schluß daraus bringt v. 47: ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ. Der dazwischen eingeschobene v. 46 — τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; εἰ ἀλήθειαν λέγω, διατί ὑμεῖς οὐ πιστεύετέ μοι — rückt auf das Gebiet der Verantwortlichkeit der Feinde Jesu das, was v. 43. 44b. 45 ihnen als Naturnotwendigkeit vorstellt. Die in v. 46b aufgeworfene Frage ist ja bereits durch v. 43 (οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν) beantwortet gewesen.

Ist die Gedankenfolge von v. 38—47 richtig herausgestellt worden, so ist die Unrichtigkeit auch der Ansicht von Wellhausen erwiesen, daß v. 44 die Höhe darstelle, von der nicht wieder herabgestiegen werden dürfe, sodaß v. 45—58 späterer Zusatz sei. Im Gegenteil, was von v. 44 der Grundschrift angehört, ist nur ein Glied in der Gedankenkette, die in v. 48 unterbrochen wird durch die Antwort der Feinde Jesu: οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς ὅτι Σαμαρίτης εἶ σὺ καὶ δαιμόνιον ἔχεις. Die Annahme ist nicht unbedingt nötig, daß schon vorher Jesus im Gespräch mit seinen Feinden müsse als Samariter bezeichnet worden sein; 7, 20. 8, 52 heißt der Vorwurf nur δαιμόνιον ἔχεις, und nur hiergegen kehrt sich Jesus in seiner Antwort 8, 49. Sollte Σαμαρίτης εἶ σύ späterer Zusatz sein? Aber als Folge von 4, 23. 40 und in einem Zusammenhang, wo Jesus den Juden die Abrahamssohnschaft abspricht, wäre ein solches Schimpfwort wohl motiviert.

Schwartz hat darauf aufmerksam gemacht, daß v. 52 eine Dublette zu v. 48 sei (vergleichbar der in v. 37 und 40). Sollte auch hier wieder der Bearbeiter eingegriffen haben? Nun ist ja klar, daß v. 51—53 die Gedankenreihe unterbricht, die davon handelt, daß Jesus nicht seine eigene Ehre sucht. Jesu Antwort in v. 49f. weist den ihm angetanen Schimpf zurück; er ehrt seinen Vater als den Quell der ἀλήθεια, sie aber verunehren den, den der Vater zum Verkündiger seiner Wahrheit bestimmt hat[1]. Jesus sucht seine, von den Juden so schmählich in den Staub getretene Ehre nicht; aber einer ist da, der nach ihrer Realisierung verlangt und darüber entscheidet, ob sie ihm gebührt. Wer ist dieser? Nach der gewöhnlichen, auf v. 54 basierenden Anschauung: Gott. Aber weshalb wird dessen Name nicht genannt? Wäre es nicht so naheliegend gewesen, daß Jesus den Vater, den er nach v. 49 geehrt hat, nun in v. 50 ausdrücklich als den genannt hätte, der für seine Ehre zeugte[2]? Wenn man beachtet, daß in v. 40 die Juden ihrem an-

1. Man beachte, wie die jüngere Überlieferung einen solchen Gedanken wendet; vgl 5, 23.

2. Vgl. 5, 30—37.

geblichen Stammvater Abraham gegenübergestellt worden sind, so liegt es sehr nahe, hier in v. 49 f. eine gleiche Gegenüberstellung zu vermuten. Abraham als Zeuge für Jesu δόξα tritt nun tatsächlich in v. 56 auf: Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη. Dieser Satz würde sich überaus effektvoll an v. 50 anschließen. Aber hängt er nicht vielmehr mit v. 52 und 53 zusammen, wo Abraham bereits erwähnt wird? Und wenn diese Verse einem Einschub des Bearbeiters angehören sollten, würde sich dann nicht noch v. 54 u. 55 zwischen v. 50 und 56 stellen?

Das Motiv für v. 51—53 scheint in dem κρίνων v. 50 zu liegen, das wie 5, 27. 29 eschatologisch gefaßt worden ist. Damit ist gesagt, daß der Gedanke in v. 51—53 dem Bearbeiter angehört. Mit v. 54 lenkt der Schriftsteller wieder zu dem Gedanken v. 50 zurück, aber nicht so, daß er weiter geführt, sondern daß er variiert wird in einem von v. 50 abweichenden Sinne: v. 50a wird variiert nach Analogie von 5, 31. 8, 14; v. 50b (beachte den charakteristischen Unterschied: ἔστιν und ἔστιν ὁ πατήρ μου) nach 5, 32. Damit ist gegeben, daß auch v. 55 mit seinen auffallenden Selbstverständlichkeiten dem Bearbeiter angehört. Somit kann sich v. 56 an v. 50 anschließen. Wie das geschieht, muß etwas genauer untersucht werden.

Die Worte: Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη, reden einerseits von einem dem Abraham zu Teil gewordenen Hinweis auf den Tag Jesu und seinem dadurch veranlaßten Jubel, und andererseits von dem Schauen des eingetretenen Tages Jesu und der dadurch veranlaßten Freude Abrahams. Das erste Ereignis wird sich beziehen auf die Abraham gewordene Offenbarung Gen. 15, in der ihm von Gott das Bild der Zukunft enthüllt wurde, und an die die späteren Schriften anzuknüpfen pflegen, wenn sie von den dem Abraham gewordenen messianischen Weissagungen reden. So z. B. 4 Esra 3, 14: „Den (Abraham) hattest du lieb und offenbartest ihm allein das Ende der Zeiten im Geheimen bei Nacht". In Bezug auf das neue Jerusalem, die Stadt Gottes in der messianischen Zeit, heißt es Ap. Bar. syr. 4, 4: „Und darnach zeigte ich sie meinem Knechte, dem Abraham, in der Nacht zwischen den Opferhälften".

Von dieser Offenbarung heißt es Jubil. 14: „Und Abram freute sich und erzählte diese ganze Geschichte seinem Weibe Sarah". Wenn man sonst wohl sich für die Freude des Abraham auf Gen. 17, 17 berufen hat, wo, nachdem der Sarah verheißen war: „ich will sie segnen und will dir durch sie einen Sohn schenken und will sie segnen, und sie soll die Stamm-Mutter ganzer Völker werden, Völkerbeherrscher sollen von ihr abstammen", berichtet wird: „Da warf sich Abraham nieder auf sein Angesicht und lachte, denn er dachte bei sich, sollte wohl einem Hundertjährigen noch geboren werden, und sollte Sarah, die Neunzigjährige, noch gebären," so hat das ἐγέλασεν ja natürlich einen ganz andren Sinn und Grund als das ἠγαλλιάσατο Joh. 8, 56, wie aus Gen. 18, 12—15 erhellt. Allein damit ist nicht gesagt, daß nicht

die spätere Überlieferung das Original umgedeutet habe. Daß sie das wirklich getan hat, erhellt aus Jubil. 15, wo Gen. 17, 17 folgende Fassung hat: „Und Abraham fiel auf sein Angesicht und freute sich", also ganz wie die besprochene Wendung in Jubil. 14. Der Umgestaltung des Berichts der Genesis entspricht es, daß die vorhergehende Weissagung nicht so sehr der Sarah als dem Isaak gilt: „ich werde sie segnen und dir von ihr einen Sohn geben, und ich will ihn segnen, und er soll zu einem Volk werden, und Könige über Völker werden aus ihm hervorgehen." Daß hier eine wirkliche Umgestaltung der Tradition der Genesis vorliegt, ergibt sich aus Jubil. 16, wo der Bericht vom Lachen der Sarah Gen. 18, 12—15 keineswegs umgestaltet ist: „Da lachte Sara, denn sie hatte gehört, daß wir dieses Wort mit Abraham redeten Und wir wiesen sie zurecht; sie aber fürchtete sich und leugnete, daß sie gelacht habe über das Wort."

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß in der jüdischen Tradition die Rede war von einer Freude Abrahams über die messianische Verheißung. Hierauf weisen die Worte Jesu hin: *Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν.* Wenn es dann weiter heißt: *καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη*, so kann es sich dabei selbstverständlich nicht um etwas handeln, was sich zu Abrahams Lebzeiten ereignet hat, sondern zu der Zeit, da die dem Abraham gegebene Verheißung ihre Erfüllung fand. Das kann natürlich in Jesu Munde nichts anderes sein als der Tag seines Auftretens in Israel. Was nach Matth. 13, 16f. Luk. 10, 23f. den Jüngern zu Teil geworden war, das ist dasjenige, was vor ihnen Propheten und Könige (bezw. Gerechte) vergeblich zu sehen und zu hören begehrten. Sagt nun Jesus, daß Abraham doch seinen Tag gesehen habe, so kann er sich das natürlich nicht nach Analogie von Symeon Luk. 2, 30 (*εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου*), sondern nur so vorstellen, daß Abraham aus dem Jenseits einen Blick getan in die Ereignisse dieser Welt. Voraussetzung dafür ist, daß er lebt; dafür zeugen Matth. 22, 32. Mark. 12, 26f. Luk. 20, 37f. Sodann, daß er in irgend welchem Maße an den Geschicken im Diesseits teilnimmt; dafür spricht Luk. 16, 25ff. In dem Bilde der messianischen Zeit, das Test. XII patr. Levi 18 entworfen wird, heißt es: *τότε ἀγαλλιάσεται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ· κἀγὼ χαρίσομαι, καὶ πάντες οἱ ἅγιοι ἐνδύσονται εὐφροσύνην.* Eine solche den vollen Eintritt der Vollendung schildernde Vorstellung wendet Jesus bereits auf die Gegenwart an, in der er die Erfüllung schon angebrochen sieht.

Nun aber erfolgt im vorliegenden Text auf Jesu Wort v. 56 erst noch eine Antwort der Juden v. 57: *εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς αὐτόν· πεντήκοντα ἔτη οὔπω ἔχεις καὶ Ἀβραὰμ ἑώρακας;* Die Antwort ist sehr überraschend. Während v. 56 von einem Sehen Abrahams sprach, so lesen wir v. 57 von einem Sehen Jesu. Es ist begreiflich, daß statt *ἑώρακας* ℵ* syrsin sah lesen: *ἑώρακέν σε.* Bei Annahme dieser Lesart würden die Juden argumentieren, Jesus, der noch nicht 50 Jahre alt sei, beanspruche, tausende alt zu sein, da

der vor so vieler Zeit bereits gestorbene Abraham ihn gesehen haben solle[1]. Bei der Lesart ἑώρακας ist die Voraussetzung dieselbe; nur daß durch die überraschende Substitution Jesu für Abraham als Subjekt des Sehens auch formell der Abstand zwischen v. 56 und 57 noch größer wird. Eben deshalb wird auch wohl die Lesart ἑώρακέν σε als spätere Korrektur aufzufassen sein. Aber diese Substitution ergibt sich einfach daraus, daß die Juden den aus v. 56 abgeleiteten Anspruch Jesu, mit seinem Alter bis zu Abraham zurückzureichen, ihm in v. 57 abstreiten und damit den Anspruch, daß er Abraham gesehen habe. Der Anspruch, von Abraham gesehen worden zu sein, würde jedenfalls ein sehr gezierter Ausdruck sein.

Daß in der Äußerung der Juden ein geradezu groteskes Mißverständnis der Worte Jesu in v. 56 vorliegt, braucht nicht mehr nachgewiesen zu werden. Aber anstatt sich mit der Bemerkung zufrieden zu geben, daß dieses nur eines der gewohnten Mißverständnisse des 4. Evangeliums sei, hätte man lieber erwägen sollen, wie es sich erklärt, daß Jesus es nicht wie z. B. die Worte des Nikodemus 3, 5, des samaritischen Weibes 4, 13 u. a. in v. 58 korrigiert, sondern bestätigt, ja erweitert: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί. Jesus hat nicht bloß gelebt, ehe Abraham starb, sondern, noch ehe dieser ins Dasein trat, war er bereits in dem Stande seines zeitlosen Seins. Damit wird so deutlich wie nur möglich der Gedanke variiert, der gleich in den ersten Worten des Evangeliums auftritt: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Der Maßstab für sein Leben ist ganz derselbe, der in Psalm 90, 2. 4 Gott zugeschrieben wird: πρὸ τοῦ ὄρη γενηθῆναι καὶ πλασθῆναι τὴν γῆν καὶ τὴν οἰκουμένην καὶ ἀπὸ τοῦ αἰῶνος ἕως τοῦ αἰῶνος εἶ σύ . . . ὅτι χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα ἡ ἐχθὲς ἥτις διῆλθεν. Hiermit ist nach allen Seiten hin der Beweis geführt, daß das Mißverständnis der Juden in v. 57 und die darauf beruhende Antwort Jesu dem Bearbeiter angehören. Schwartz meint, es sei bereits v. 56b: καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη, späterer Zusatz. Das ist nicht möglich, da gerade an diese Worte das Mißverständnis des Bearbeiters sich anschließt. Die Bemerkung aber, da Jesu Tag noch fortdauere, müsse statt εἶδεν und ἐχάρη das Präsens gebraucht sein, trifft nicht zu, da Jesus auch unter dieser Voraussetzung an einen bestimmten Zeitpunkt, etwa den der Taufe, gedacht haben kann.

Wenn das Kapitel in v. 59 mit der Bemerkung schließt: ἦραν οὖν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ' αὐτόν, so erfüllt sich damit, was Jesus bereits v. 40 seinen Feinden auf den Kopf als ihre Ansicht zugesagt hat: νῦν ζητεῖτέ με ἀποκτεῖναι.

Es ist nun die Möglichkeit vorhanden, über die Stellung des 8. Kapitels im Zusammenhang des Evangeliums ein begründetes Urteil abzugeben. Nach

1. Es ist mir unverständlich, wie H. Holtzmann den Sinn von v. 57 so auffaßt: Abraham solle bis auf Jesu Zeiten gelebt, und dieser ihn gesehen haben. Ergibt sich doch aus v. 58, daß Jesus noch viel älter sei, als daß sein Leben bloß bis zu Abraham zurückreiche.

8. 20. 59 wird die Vorstellung erweckt, als ob es sich hier um Eine große Tempelpredigt in verschiedenen Absätzen handle. Dieser Eindruck hat sich als ein vom Bearbeiter bewirkter dadurch herausgestellt, daß die von ihm mitgeteilten Reden ursprünglich nicht zusammengehört haben. An die drei offenbar eng mit einander zusammenhängenden Reden v. 12—20. 21—30. 31—38 ist in v. 39—59 eine Ausführung angefügt worden, die ein ganz anderes Publikum voraussetzt als die dritte der Reden. Diese richtet sich an die an Jesus gläubig gewordenen Judäer, die letzte dagegen an seine Feinde, die er beschuldigt, ihn töten zu wollen, und die tatsächlich seine Worte erwidern mit dem Versuch, ihn zu steinigen. Gehört nun die letzte Rede mit den drei vorhergehenden nicht zusammen, so kann auch der Ort, wo sie gehalten worden ist, nach v. 59 der Tempel, nicht ohne weiteres als der Ort für die drei ersten angenommen werden. Da nun, wie S. 182f. nachgewiesen, am Ende der ersten Rede eine Ortsbestimmung genannt worden ist (v. 20: *ἐλάλησεν ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ*), die als Zusatz des Bearbeiters nach Mark. 12, 41 verdächtig ist, so wird man die Antwort auf die Frage, wo diese drei Reden ihren ursprünglichen Platz haben, nicht von 8, 20 abhängig machen dürfen, während umgekehrt für die letzte Rede die Ortsbestimmung 8, 59 von großer Bedeutung ist.

Was die Herkunft der Reden betrifft, so scheint es mir unzweifelhaft, daß alle vier der Grundschrift angehören. Wenn ich bei der letzten eine Zeit lang im Zweifel gewesen bin, ob sie nicht der jüngeren Überlieferung zuzuweisen sei, so erklärt sich das aus der Schwierigkeit der Lösung der durch den Bearbeiter geschaffenen literarischen Rätsel. Tatsächlich findet sich nach der Beseitigung der Zusätze des Bearbeiters in der vierten Rede nicht Ein für die jüngere Überlieferung charakteristischer Zug.

Von den beiden, in den vorigen Kapiteln konstatierten Lücken steht die vor 6, 66 in einem Zusammenhang, der offenbar außerhalb Jerusalems in Judäa spielt; vgl. 6, 2f. 66. 7, 1. Hier finden die drei Reden 8, 12—35 auf das natürlichste ihre Unterkunft. Das *πάλιν* 8, 12 weist darauf hin, daß eine Rede vorausgegangen ist; das würde die über das Lebensbrot sein. Das Publikum dieser Rede muß, wie S. 180 erwiesen ist, der *ὄχλος* sein; das stimmt zu 6, 2. Eben dazu stimmt, daß die Bilderrede 8, 12 aus der Situation hervorgewachsen zu sein scheint, wo sich Jesus nicht an einem Orte aufhielt, sondern umherzog. Dazu kommt, daß sich die Interpellation der Pharisäer 8, 13 auf 5, 31 zurückbezieht, also auf eine Rede Jesu, die in die Zeit des zweiten Passah-Aufenthaltes fällt. Die zweite Rede ist beherrscht von dem Gedanken des Fortgehens Jesu in ein anderes Land und von dem Abbruch seiner Beziehungen zu seinen Feinden. Das stimmt ebenfalls vorzüglich zu der Situation von 6, 66ff., die durch 7, 1 als kurz vor Jesu Fortgang von Judäa nach Galiläa charakterisiert wird. — Endlich löst die Stellung der dritten Rede 8, 31—35 vor 6, 66 nicht bloß das Rätsel, das mit der Verknüpfung derselben mit 8, 36ff. gegeben ist, sondern auch das des plötzlichen

Auftretens der μαθηταί Jesu in 6, 66, nachdem vorher im allgemeinen von der Volksmenge die Rede gewesen war; vgl. S. 162. Die μαθηταί 6, 66 sind keine anderen als die an Jesus gläubig gewordenen Juden, denen er 8, 31 zuruft: ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ. Aus der Opposition, die Jesus nach 8, 33 auch bei diesen Leuten findet, erklärt es sich nun vollkommen, wenn 6, 66 berichtet wird, daß von da an auch viele der Jünger Jesu davongingen und nicht mehr mit ihm wandelten. Es ist nachgewiesen worden, daß sich von der Rede über das Lebensbrot aus die Äußerung 6, 66 nicht versteht. Um so enger ist der Zusammenschluß, wenn man die Grundschrift aus 8, 12—35 vor 6, 66 einschaltet.

Wie erklärt es sich nun aber, daß der Bearbeiter diesen Abschnitt von seiner ursprünglichen Stelle gerückt hat? Oder muß man für die Erklärung zu der Annahme einer Blätterversetzung greifen? Der ursprüngliche Zusammenhang in Kap. 6 ist bereits dadurch gestört worden, daß der Bearbeiter mit der Rede vom Lebensbrot die Parallele aus der jüngeren Überlieferung verbunden hat, wo sich an die Geschichte von der wunderbaren Speisung die sakramental aufgefaßte Rede vom Lebensbrot angeschlossen hat. In der jüngeren Überlieferung hat sich die Parallele zu 6, 66—71, der Abschnitt 6, 60—65, unmittelbar an die Rede angeschlossen. Das hat offenbar den Bearbeiter veranlaßt, auf 6, 60—65 sofort 6, 66—71 folgen zu lassen, und die aus der Grundschrift ausgelassenen Reden für einen späteren Platz zurückzustellen. Bei der völligen Gleichgültigkeit des Bearbeiters gegen die konkreten geschichtlichen Situationen hat diese Annahme nicht die geringste Schwierigkeit.

Der ursprüngliche Platz für das, was aus 8, 36—59 der Grundschrift angehört, scheint mir die Lücke hinter 5, 47 zu sein. Wir hätten es hier also zu tun mit dem Schluß der Rede, die veranlaßt worden ist durch den Mordanschlag der Judäer gegen Jesum; vgl. 5, 18. 7, 19f. Dieser Gedanke beherrscht ja auch die vierte Rede in Kap. 8, die ihren Abschluß dadurch findet, daß Jesu Gegner ihren Plan zur Wirklichkeit zu machen suchen. Somit schließt sich die Situation beider Stücke vortrefflich zusammen. Nicht minder, daß nach 8, 59 die Rede in Jerusalem im Tempel gehalten wird. Nach 6, 1ff., was dann ursprünglich auf 8, 59 gefolgt sein müßte, begibt sich Jesus aus Jerusalem hinaus aufs Gebirge. Wo die Rede in Kap. 5 gehalten ist, wird nicht berichtet; aber die einzige dafür in Betracht kommende Ortsangabe steht 5, 14: μετὰ ταῦτα εὑρίσκει αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ. Das würde also vortrefflich zu 8, 59 stimmen. Auch im Einzelnen scheint sich der Gedankengang von 8, 39bff. einfach und natürlich an 5, 47 anzuschließen. In der Rede 7, 19—24. 5, 30—47 hält Jesus eine großartige Selbstapologie, indem er zuerst auf den Widerspruch hinweist, der zwischen der Praxis seiner Gegner und dem mosaischen Gesetze besteht; sodann auf Gottes und des Täufers Zeugnis für sich hinweist, dem die Gegner nicht gefolgt sind, bezw. das zu verstehen sie sich nicht im Stande gezeigt haben. Sodann weist er auf das Zeugnis

der Schrift für ihn als den Messias hin, speziell auf das Zeugnis des Mose, auf den sie hoffen, und mit dem sie sich doch in Bezug auf seine Person in Widerspruch setzen. Endlich — und damit setzt nun 8, 39b ein — setzen sie sich durch ihr Verhalten in Widerspruch zu ihrem Anspruch, Kinder Abrahams zu sein. Durch ihre Feindschaft gegen den von Gott Gesandten beweisen sie, daß sie nicht Abraham und nicht Gott, sondern den Teufel, den Mörder und Lügner, zum Vater haben. Gegen ihre Entehrung seiner Person beruft sich Jesus auf Abraham und dessen Freude auf und über den Tag seiner Erscheinung als des Messias. Damit bewirkt die aufs höchste gesteigerte Selbstapologie den Mordversuch, dem Jesus nicht bloß dadurch ausweicht, daß er den Tempel verläßt (8, 59), sondern auch dadurch, daß er aus Jerusalem fortgeht (6, 1) und schließlich Judäa verläßt (7, 1).

So vortrefflich sich 8, 39bff. an 5, 47 anschließt und die jetzt vorhandene Lücke dadurch füllt, daß nun der Erfolg der Rede in Kap. 5 nicht unerwähnt bleibt, so auffallend ist es, daß der gute Zusammenhang gestört worden ist. Den Grund dafür sehe ich darin, daß der Bearbeiter das Abrahammotiv in der dritten Rede 8, 31—35 und in 8, 39bff. fand; das hat auch den Kitt gebildet, durch den in 8, 36—39a die beiden disparaten Stücke zusammengefügt worden sind. In der Tat wird ja Abraham hier unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten erwähnt. Das rein erbauliche Interesse des Bearbeiters hat es bewirkt, daß die konkrete geschichtliche Situation in Kap. 5 so zerstört worden ist. Sie war es übrigens, wie nachgewiesen worden ist, auch ohnedies.

Bei alledem bleibt es auffallend, daß die ohne Zeitangaben in Kap. 8 erscheinenden Reden, die sämtlich in die Zeit des zweiten Aufenthaltes Jesu zum Passah in Jerusalem fallen, hinter Kap. 7 und nicht hinter Kap. 6 gestellt worden sind, wo sie, von ihrer ursprünglichen Stellung ganz abgesehen, jedenfalls viel bequemer Platz gefunden haben würden als hinter Kap. 7. Hier weiß ich keinen anderen Rat, als daß sie bei der Herstellung des Buches an einen falschen Ort geraten sind.

Das Resultat der Untersuchung von Kap. 8 ist für die Darstellung der Lebensentwickelung Jesu in der Grundschrift des 4. Evangeliums von größter Bedeutung: in die Zeit dieses zweiten Osterfestes fällt die Entscheidung des Schicksals Jesu. Das ein halbes Jahr später fallende Laubhüttenfest zeigt das Volk in völliger Verwirrung über Jesus.

Die Heilung des Blinden 9, 1—41.

Es ist S. 179f. nachgewiesen worden, daß 9, 1 in der Grundschrift sich an 7, 44 angeschlossen hat; mithin fällt die Blindenheilung und was mit ihr zusammenhängt in die Zeit des Laubhüttenfestes.

Die Bezeichnung des Kranken v. 1 als *τυφλὸς ἐκ γενετῆς* muß Bedenken

erregen, da die Jünger die Frage an Jesus richten v. 2: *ῥαββεί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ.* Bei einem Blindgeborenen kann sein Leiden unmöglich auf eigene Schuld zurückgehen. Wellhausen glaubt, wie andere vor ihm, die Schwierigkeit in einer Parenthese beseitigen zu können durch Hinweis auf die „griechische Schulmeinung vom Sündenfall in der Präexistenz, die auch bei den Essenern herrschte". Die Sache ist doch nicht so schnell zu erledigen; noch viel weniger darf man sie mit Zahn ignorieren oder gar mit B. Weiß durch ein Spiel mit Worten aus der Welt zu schaffen suchen. Letzterer urteilt einerseits, daß für die Erklärung der Sünde ein Hinweis auf Ex. 20, 5 nicht ferngelegen habe. Dann gab es für die Jünger, wenn sie wußten, daß der Mann blind geboren war, nur die Alternative, das Leiden gehe auf Schuld der Eltern zurück oder habe mit Schuld überhaupt nichts zu tun. Nun schiebt aber Weiß die Erwägung ein, am nächsten hätte es doch gelegen, wie das Buch Hiob und Luk. 13, 1ff. zeige, das Leiden als Folge eigener Schuld aufzufassen, und deshalb hätten die Jünger die Doppelfrage, wie sie v. 2 bietet, stellen müssen. Aber was unter gewöhnlichen Umständen am nächsten liegt, kommt bei diesem außergewöhnlichen Fall völlig außer Betracht. Hier gibt es nur die doppelte Möglichkeit: entweder war der Mann blind geboren, dann konnten die Jünger nicht so fragen, wie sie es getan; oder die Frage der Jünger war berechtigt, dann war der Mann erst im Verlauf seines Lebens blind geworden. Daß hier nun aber an die Präexistenz der Seele gedacht sein könne, wird weder durch einen Hinweis auf Sap. 8, 19f. sichergestellt, noch durch eine Erinnerung an die in dem jetzigen Texte unmittelbar vorhergehende Stelle 8, 58: *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί*, die dem Bearbeiter des Evangeliums angehört. Sicher ist zudem, daß in allen Stellen, die von Jesu Präexistenz handeln, diese als etwas hingestellt wird, was ihn von den übrigen Menschen unterscheidet. Man sollte eigentlich ein Gefühl dafür haben, daß mit *οὗτος* v. 2 nicht ohne weitere Näherbestimmung auf die präexistente Seele des Blinden hingewiesen werden kann, zumal da diese Vorstellung jedenfalls eine singuläre ist, der man in einer einfachen Geschichtsdarstellung nicht als etwas Selbstverständlichem begegnen wird. Von einem Sündigen des Embryo im Mutterleibe, wogegen Röm. 9, 11 ausdrücklich spricht, und für dessen Gegenteil Luk. 1, 41. 44 wahrlich nicht verwandt werden kann, haben allerdings in Anschluß an Gen. 25, 24—26 die Rabbinen gesprochen[1]. Allein einerseits zeigt Röm. 9, 11, daß in der neutestamentlichen Zeit in den Rabbinenschulen jene Auffassung nicht geläufig gewesen zu sein scheint; andererseits handelt es sich dort um den einzigartigen Fall von Esau und Jakob, der selbst auf rabbinischem Gebiete nicht verallgemeinert worden ist, von dem man deshalb nicht annehmen kann, daß der Verfasser des vierten Evangeliums ihn ohne weiteres als etwas Selbstverständliches behandelt hätte. So bleibt also der Eindruck, daß v. 2 gegen den *τυφλὸς ἐκ γενετῆς* in v. 1

1. Vgl. Midrasch Bereschith r. par. 25; in Wünsches Übersetzung S. 297.

protestiert; die Frage: wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, hat zu ihrer Voraussetzung die Tatsache, daß jener Mensch sehend geboren und dann blind geworden war. Danach könnte das ἐκ γενετῆς in v. 1 nur späterer Zusatz sein, und das γεννηθῇ in v. 2 eine Korrektur aus γενηθῇ[1].

Dafür, daß die Geschichte ursprünglich nicht von einem Blindgeborenen, sondern von einem Blindgewordenen gehandelt hat, spricht auch der bei der Heilung des Leidens angewandte Ausdruck ἀναβλέπειν „wiedersehen"; vgl. v. 11. 15. 18. B. Weiß meint die Unstimmigkeit in der Darstellung dadurch beseitigen zu können, daß er behauptet, auch der Blindgeborene habe an sich die natürliche Sehkraft, sei ihres Gebrauches aber durch das angeborene Leiden verlustig gegangen und bekomme diese durch die Heilung wieder. Das ist ein täuschendes Hantieren mit fernliegenden Vorstellungen: hat der Mann die Sehkraft bisher noch nie gebraucht, so hat er eben bisher noch nicht gesehen, und somit kann von „wiedersehen" nicht die Rede sein. H. Holtzmann erklärt die Anwendung des Begriffs ἀναβλέπειν daraus, daß die johanneische Blindenheilung nur Bearbeitung der synoptischen sei, bei denen es sich nicht um einen Blindgeborenen handelt, und wo also der Ausdruck ἀναβλέπειν ganz am Platze sei, geradeso wie bei den verwandten Heilungen des Paulus und Tobias. Der Beweis für die Abhängigkeit der johanneischen Darstellung von der synoptischen ist bei der Grundschrift bisher nicht erbracht worden; der Hinweis auf jene Parallelen verstärkt aber die Sicherheit der Behauptung, daß auch in Joh. 9 dem „wiedersehen" ein „blindwerden" entsprechen müsse.

Das ἐκ γενετῆς in v. 1 wird nun aber bestätigt nicht bloß durch γεννηθῇ v. 2, sondern auch durch ἐγεννήθη v. 19. 20, γεγεννημένου v. 32, ἐγεννήθης v. 34. Wohl ist in keinem dieser Fälle die Schreibung mit doppeltem ν ausnahmslos; ein einfaches ν bezeugt in v. 2 *A*, in v. 19 ℵ*, in v. 20 *A**, in v. 32 *AΧΓ*, in v. 34 L. Aber das beweist nur, wie leicht eine Verwechselung vorkommen konnte. Auf einer solchen beruht aber die jetzige Gestalt der Blindenheilung nicht. Das beweist nicht bloß das ἐκ γενετῆς v. 1, sondern vor allem der Abschnitt v. 18—23. Hier werden die Eltern des Geheilten zitiert, nachdem schon vorher (v. 8) οἱ γείτονες καὶ οἱ θεωροῦντες αὐτὸν τὸ πρότερον vor den Pharisäern Zeugnis abgelegt hatten, daß der jetzt Sehende wirklich der frühere blinde Bettler gewesen wäre. Das erklärt sich doch nur daraus, daß die Eltern als die maßgebenden Zeugen dafür in Betracht kommen, daß ihr Sohn wirklich blind geboren sei.

Aber gerade dieser Abschnitt verwandelt sich bei genauerem Zusehen in ein Zeugnis zu ungunsten des Blindgeborenen. Von besonderem Gewichte ist es, daß Wellhausen, der die Zugehörigkeit des Blindgeborenen zu dem Original der Blindenheilungsgeschichte nicht bezweifelt, zu 9, 18—23 bemerkt: „Man hat nicht den Eindruck, daß dieses Stück mit den beiden vorhergehenden in echter Verbindung steht. 9, 24—41 kann, wenn man von dem ersten Satze

1. Vgl. v. 39: ἵνα . . . . οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται.

absieht, als Fortsetzung von 13—17 gelten.“ Die Beobachtungen, die Wellhausen zu diesem Urteile gebracht haben, lassen sich noch vermehren.

In dem Abschnitt v. 13—17 wird berichtet, wie man den Geheilten zu den Pharisäern gebracht habe. Hier findet sich nun nirgend die geringste Andeutung davon, daß die Pharisäer gezweifelt hätten, der Mann sei wirklich vorher blind gewesen und dann sehend geworden. Da die, welche ihn herzugebracht hatten, keine Anhänger Jesu waren, sondern seine Nachbarn und solche, die ihn früher als blinden Bettler gekannt hatten, so lag ja auch für die Pharisäer keine Möglichkeit vor, diese Tatsache zu leugnen. Tatsächlich geht gleich ihre erste Frage dahin: *πῶς ἀνέβλεψεν.* Diese setzt die Gesundung als selbstverständlich voraus. Nachdem dann der Geheilte die Behandlung auseinandergesetzt, die er von Jesus erfahren hatte, reagieren die Pharisäer so darauf, daß die einen Jesum als Sabbatschänder und *ἁμαρτωλός* beurteilen, während die anderen dieses Urteil nicht in Übereinstimmung damit finden, daß Jesus solche Zeichen tut. Von dieser Stellung der Pharisäer zu dem Heilungswunder sagt nun v. 18 das gerade Gegenteil aus: *οὐκ ἐπίστευσαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ, ὅτι ἦν τυφλὸς καὶ ἀνέβλεψεν, ἕως ὅτου ἐφώνησαν τοὺς γονεῖς αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψαντος.* Man erkennt sofort das Motiv dieses Satzes: sein Verfasser beurteilte den Geheilten als Blindgeborenen. Damit dessen Heilung vor den Pharisäern sichergestellt würde, genügte das Urteil der Nachbarn und Bekannten nicht, zu dem Ende mußten seine Eltern Zeugnis ablegen; und so mußten die Pharisäer als von der Blindenheilung noch nicht überzeugt hingestellt werden.

Daß die Pharisäer (v. 13. 16) hier plötzlich *Ἰουδαῖοι* heißen (v. 18. 22), was ich noch nicht beachtet hatte, hat Wellhausen mit Recht als ein Charakteristikum des Abschnittes v. 18—23 hervorgehoben. Dagegen ist es unzutreffend, wenn er urteilt: „Die Eltern haben ihn zwar schon als geheilt gesehen, scheinen aber bei der Szene mit den Nachbarn, die doch in ihrem Hause vorgegangen sein müßte, nicht zugegen gewesen zu sein und nicht zu wissen, was jene herausgebracht haben.“ Im Gegenteil, v. 22f. sagt deutlich, daß sie es wissen, aber ihr Wissen aus Furcht vor den Juden verleugnet haben. Dagegen liegt eine eigentümliche Unstimmigkeit vor, wenn nach v. 24 — *ἐφώνησαν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐκ δευτέρου, ὃς ἦν τυφλός* — der Geheilte herbeigerufen wird, als ob er bei dem Gespräch der Pharisäer mit seinen Eltern nicht zugegen gewesen wäre, während er doch nach v. 17 — *λέγουσιν οὖν τῷ τυφλῷ πάλιν* — als anwesend bezeichnet wird und die Pharisäer wie die Eltern in ihrem Gespräch mit *οὗτος* auf den Sohn als gegenwärtigen hinweisen. Ferner steht es in eigentümlichem Gegensatz, daß der Geheilte auf die Frage, für was er Jesum halte, v. 17 antwortet: *προφήτης ἐστίν*, dagegen v. 25: *εἰ ἁμαρτωλός ἐστιν οὐκ οἶδα*, also die Möglichkeit offen läßt, daß er kein Prophet sei. Dieselbe Indifferenz in der Beurteilung Jesu von seiten des Geheilten spricht aus seinem Ausdruck v. 11: *ὁ ἄνθρωπος ὁ λεγόμενος Ἰησοῦς.* Nimmt man nun noch hinzu, daß durch den Abschnitt

v. 17—23 die Darstellung unerträglich schleppend wird, und daß ein einigermaßen gewandter Erzähler die Eltern des Geheilten sofort mit vor den Pharisäern hätte erscheinen lassen, so kann man an der Vermutung, daß die Verhandlung der Pharisäer mit den Eltern erst später in die Geschichte eingesetzt worden sei, nicht vorüberkommen.

Freilich ergibt sich aus dem Gesagten, daß nicht v. 17, wie Wellhausen meint, sondern v. 24 dem Original angehört. Daß der Blinde, wie es in v. 24 heißt, *ἐκ δευτέρου* gerufen wird, erklärt sich nicht aus v. 17—23, wo er ja zugegen ist, sondern aus v. 16, wo von einer Verhandlung der Pharisäer untereinander berichtet wird, bei der der Geheilte selbstverständlich als nicht gegenwärtig gedacht ist; vgl. Act. 4, 15. 18. Es fällt also das Stück v. 17—23 als späterer Zusatz aus und damit diejenige Partie, in der am ausführlichsten der Gedanke, daß der Kranke ein Blindgeborener gewesen sei, verhandelt wird.

Nachdem Jesus seinen Jüngern auf ihre Frage nach dem Grunde des Leidens des Blinden die Antwort gegeben: „Weder dieser hat gesündigt, noch seine Eltern, sondern daß die Werke Gottes an ihm geoffenbart würden", leitet er seine medizinische Behandlung des Kranken v. 4 so ein: *ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντος ἡμᾶς ἕως ἡμέρα ἐστίν· ἔρχεται νὺξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι.* Zum ersten Male im vierten Evangelium faßt er sich hier mit den Jüngern, die wie er von Gott gesandt sind, zusammen. Die Zeit der Wirksamkeit hat ihr Ende. So soll man denn keine Gelegenheit zum Wirken vorübergehen lassen, bis die Nacht des Todes kommt. Es gehört nicht viel Scharfsinn dazu, um zu erkennen, daß die in v. 5 folgenden Worte: *ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμὶ τοῦ κόσμου,* wohl durch v. 4 veranlaßt, nicht aber von demselben Schriftsteller geschrieben sein können, der Jesus von der Nacht sprechen ließ, in der niemand wirken kann. Das hat Wellhausen natürlich erkannt. In v. 4 charakterisiert sich Jesus gar nicht als Lichtbringer, sondern als einen der Menschen, die Gottes Werke schaffen müssen, solange es Tag ist, der also selbst des Lichtes bedürftig ist, und für den eine Zeit kommt, wo er das Licht nicht besitzt. So ist denn in v. 4 und 5 vom Licht in ganz verschiedener Bedeutung die Rede; dort ist es das Licht des irdischen Lebens, hier das der religiösen Erkenntnis.

Dadurch, daß der Bearbeiter des Grundtextes an die Spitze der Geschichte von der Blindenheilung den Gedanken gestellt hat, daß Jesus das Licht der Welt, also Heiler geistiger Blindheit sei, hat er eine allegorische Deutung des Vorgangs veranlaßt, gegen die sich das Original so spröde wie nur möglich verhält. Das Verhältnis von v. 5 zu v. 4 ist dafür ein besonders charakteristisches Zeugnis. Während in v. 5 Jesus als der eigentliche Lichtbringer erscheint, sind in v. 4 Jesus und seine Jünger die, welche von Gott zu Wundertaten berufen sind. Die Jünger sind es, die sich in v. 2 für den Krankheitsfall interessieren. An sie richtet Jesus in v. 3 die Bemerkung, daß dieser Fall zur Offenbarung der Wundermacht Gottes dienen solle; mit ihnen faßt

er sich in v. 4 zusammen als Organe dieser göttlichen Macht. Daß diese Anschauung dem Charakter der Grundschrift des vierten Evangeliums entspricht, erhellt unter anderem besonders deutlich aus 14, 12: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κἀκεῖνος ποιήσει, καὶ μείζονα τούτων ποιήσει.* Diese Gleichsetzung Jesu mit den anderen Menschen ist dem Bearbeiter des Originales auch sonst anstößig gewesen, z. B. bei den Äußerungen über die Zusammengehörigkeit Jesu und des Täufers 3, 11. 29, denen er deshalb Ausführungen über den ungeheuren Unterschied beider und die einzigartige Würde Jesu in 3, 13ff. 32ff. folgen ließ.

Die einfache Sachlage in dem Verhältnis von v. 5 zu v. 4 hat Wellhausen nun aber doch nur halb durchschaut. Er bemerkt zu v. 4: „Der Tod setzt somit der Wirksamkeit Jesu ebensogut ein Ende, wie der eines jeden Menschen. Das hat befremdet und zur Hinzufügung von v. 5 geführt. Darnach soll vorher nicht die Rede sein von einem Tage und einer Nacht für Jesus selber, sondern für andere, denen er Tag oder Licht ist; also auch nicht von seinem Wirken, sondern von dem Wirken anderer. Vermutlich hängt damit der auffallende Plural *ἡμεῖς* in v. 4 zusammen; er erklärt sich aus dem Streben, Jesum als Subjekt undeutlich zu machen und ein allgemeineres Subjekt unterzuschieben.“ Läge die Sache so, dann müßte der Bearbeiter einfach *ὑμᾶς* statt *ἡμᾶς* gesetzt haben; in dem *ἡμᾶς* ist ja doch unter allen Umständen Jesus selbst in erster Linie zu erkennen, nicht aber verdeckt oder undeutlich gemacht worden. Nicht daran hat der Bearbeiter Anstoß genommen, daß in v. 4 von dem Ende der Wirksamkeit Jesu die Rede ist; davon spricht ja der Bearbeiter in v. 5 selbst. Dagegen genügt ihm nicht die auf Jesus und die Jünger bezügliche Bemerkung, also gerade das *ἡμᾶς*, das Wellhausen als durch den Bearbeiter an Stelle von *ἐμέ* eingesetzt betrachtet. Die Einzigartigkeit der Wirksamkeit Jesu will er hervorheben; deshalb fügt er v. 5 hinzu und stellt damit die ganze Heilungsgeschichte in die Beleuchtung einer symbolischen Handlung.

Was v. 5 für die Geschichte bedeutet, hat Zahn vortrefflich zum Ausdruck gebracht: „Dem Unglücklichen, der sein ganzes bisheriges Leben im Dunkel der Blindheit hingebracht hat, steht der gegenüber, welcher für die ganze Zeit seines Erdenlebens den Beruf hat, der Menschenwelt das Licht der Heilserkenntnis zu spenden, wie die Sonne allen Erdenbewohnern die Wohltat des sinnlichen Lichtes zuwendet. Das Licht der Welt will die Finsternis vertreiben, in welcher der Blinde lebt, d. h. Jesus will ihn sehend machen. Wenn aber durch dieses Handeln Jesu das verborgene Wirken Gottes offenbar werden soll, so ist die beabsichtigte Heilung des Blinden im voraus als eine symbolische Darstellung des Jesu aufgetragenen und durch Jesus vermittelten geistigen Wirkens Gottes auf die geistig blinden Menschen charakterisiert. Also nicht erst durch eine nachträgliche Nutzanwendung, die allerdings 9, 39—41 folgt, wird die Heilungstat zum Sinnbild gemacht, sondern sie ist von vornherein als Sinnbild, als tatsächliche Allegorie gemeint und vollzogen worden.“

Diese Ausführung ist durchaus zutreffend für die Geschichte der Blindenheilung in der jetzt vorliegenden Form; aber sie gibt keinen Eindruck davon, daß dieser Allegorie ein Geschichtskern zugrunde liegt, der dem Allegorisieren durchaus widerstrebt. Das tritt in dem Verhältnis von v. 5 zu 4 auf das deutlichste zutage. Eine Umkehrung des Verhältnisses, daß nämlich v. 5 das Primäre, v. 4 das Sekundäre sei, ist völlig ausgeschlossen.

Der nächsten Spur einer allegorisierenden Ausdeutung der Heilungsgeschichte begegnet man in v. 7, wo zu den Worten: *ὕπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ* hinzugefügt wird: *ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος*. Daß diese an sich richtige Deutung, die das Wasser Siloah als Entsendung der Tempelquelle charakterisiert, hier nicht in ursprünglichem Sinne gebraucht wird, bedarf keines Nachweises. Was für ein Anlaß wäre vorhanden, diesen Namen zu übersetzen, wenn dessen Sinn mit der Geschichte nichts zu tun hätte? Es wird sich nur fragen, worauf man das *ἀπεσταλμένος* beziehen soll. Siloah kommt in Betracht als das Wasser, das dem Blinden das Gesicht gegeben hat; so wird man bei *ἀπεσταλμένος* an den zu denken haben, der sich oft — noch in v. 4a — als den Entsandten Gottes bezeichnet hat. Es tritt uns hier also die allegorische Betrachtungsweise, die uns in v. 5 begegnete, wieder entgegen, und zwar so, daß die oben herausgestellte Unstimmigkeit zwischen der Deutung und der Geschichte stark fühlbar wird. Jesus, der dem Kranken mit einem Brei von Erde und Speichel die Augen behandelt hatte, ist zugleich das Wasser, durch das jener sein Augenlicht wieder bekommt. So ist die Blindenheilung ein Hinweis auf das, was künftig geschehen wird, wo die, welche im christlichen Taufwasser (*κολυμβήθρα*) untertauchen, von ihrer natürlichen Blindheit befreit werden, so daß ihnen das *βάπτισμα* zum *φωτισμός* wird.

Wellhausen behauptet nun, die Geschichte zeige sich stark beeinflußt durch die von der Heilung des Kranken am Teiche Bethesda Joh. 5. Dorther stamme die *κολυμβήθρα* 9, 7. Das ist nicht unmöglich. Aber wenn man v. 11 vergleicht, wo *εἰς τὸν Σιλωάμ* statt *εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ* v. 7 steht, so liegt die Vermutung nahe, daß der Taufteich von derselben Hand stammt, die durch den Zusatz zu *Σιλωάμ* in v. 7 *ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος* die Waschung in Beziehung zur christlichen Taufe hat bringen wollen. Am wahrscheinlichsten erscheint mir der Einfluß von Kap. 5 auf Kap. 9 in der nachschleppenden Bemerkung 9, 14: *ἦν δὲ σάββατον ἐν ᾗ ἡμέρᾳ τὸν πηλὸν ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀνέῳξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμούς*, und in den korrespondierenden Worten *ὅτι τὸ σάββατον οὐ τηρεῖ* v. 16, die gänzlich unmotiviert dastehen, da sich die Pharisäer ja nur nach dem erkundigt haben, was Jesus getan, und nicht, an welchem Tage, wie denn auch nur ersteres die Bekannten des Geheilten veranlaßt hat, ihn zu Jesus zu bringen. Der Bearbeiter hat das Motiv der Sabbatschändung einfach eingeschoben, da er einen Grund dafür vermißte, daß die Pharisäer Jesum als einen Sünder bezeichnet hatten. Auch Wellhausen hat die Empfindung, daß es sich hier

um spätere Zusätze zur Geschichte handle, wenn er zu v. 14 bemerkt: „Hier kommt der Sabbat (5, 9) neu hinzu, aus dem aber nichts gemacht wird.“ — Wellhausen findet ferner Einflüsse von Kap. 5 in der „redenden Partie“ v. 24ff. Wenn das der Fall ist, so gilt das nicht für die Grundschrift v. 24—28, sondern nur für v. 29ff.

Auf die an den Geheilten gerichtete Aufforderung v. 24, Gott zu ehren mit einem offenen Bekenntnis, durch das sich herausstellen würde, daß der als ἁμαρτωλός bezeichnete Jesus die Heilung nicht vollzogen habe, antwortet jener v. 25 in der oben bereits charakterisierten Weise, aus der sich ergibt, daß ihm die Streitfrage bezüglich der Person Jesu gleichgültig sei, daß er sich vielmehr mit der Tatsache seiner Heilung durch Jesus begnüge. In v. 26 fangen die Pharisäer noch einmal an, den Geheilten darüber auszufragen, was Jesus mit ihm gemacht habe, um womöglich einen für diesen ungünstigen Bescheid zu erhalten. Das verdrießt den Mann und veranlaßt ihn zu der ebenso wie die in 7, 26 ironisch gemeinten Frage: μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε αὐτοῦ μαθηταὶ γενέσθαι. Das trägt ihm die zornige Antwort v. 28 ein: σὺ μαθητὴς εἶ ἐκείνου, ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωϋσέως ἐσμὲν μαθηταί. Bis dahin ist alles unanstößig. Mit v. 29 verändert sich aber plötzlich das Bild: die Äußerung der Pharisäer: ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι Μωϋσεῖ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστίν, die wie eine Antwort auf das v. 17 ausgesprochene, dem Bearbeiter angehörige Zeugnis des Geheilten über Jesus: προφήτης ἐστίν, lautet, wird jenem zum Anlaß, die bisher innegehaltene Rolle vollständig zu wechseln. Die noch in v. 25 so charakteristisch zum Ausdruck gekommene Gleichgültigkeit des Mannes bezüglich der Bestimmung der Person Jesu wandelt sich zu einem wohl motivierten Zeugnis über Jesu göttliche Herkunft: Es muß ihm verwunderlich erscheinen, daß die Pharisäer nichts über Jesu Herkunft wissen wollen, obwohl er doch ein solches Wunder getan. In der ersten Person des Plural redend: οἴδαμεν,[1] stellt er sich als Verkündiger derselben Lehre hin, die sich v. 16 und 24 im Munde der Pharisäer findet: οἴδαμεν ὅτι ἁμαρτωλῶν ὁ θεὸς οὐκ ἀκούει, ἀλλ' ἐάν τις θεοσεβὴς ᾖ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ, τούτου ἀκούει. Aber das genügt noch nicht. Das Wunder, das hier geschehen, die Heilung eines Blindgeborenen, ist etwas völlig Analogieloses: ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη ὅτι ἤνοιξέν τις ὀφθαλμοὺς τυφλοῦ γεγεννημένου. Und das führt zu dem Schluß: εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ θεοῦ, οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδέν. Man vergegenwärtige sich den Kontrast dieser Rede, von der Wellhausen mit Recht sagt, es führe der Geheilte Jesu Sache „und zwar recht kräftig“, mit dem uninteressierten Urteil in v. 25, um zu erkennen, daß hier eine Unstimmigkeit in dem Berichte vorliegt, die sich nur daraus erklärt, daß die Hand dessen tätig gewesen ist, dem wir den Abschnitt v. 17—23 verdanken. Auch hier wird Gewicht darauf gelegt, daß es sich um die Heilung eines Blindgeborenen handelt. Und dem ent-

1. Vgl. dagegen das zweimalige οἶδα in v. 25.

spricht die Antwort der Pharisäer in v. 34: *ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὅλος, καὶ σὺ διδάσκεις ἡμᾶς;* In der Tat, aus dem simplen Mann des Volkes, der von den theologischen Lehrsätzen der Pharisäer nichts wissen will, ist ein theologischer Lehrer geworden. Aber anstatt der ihm angeblich angeborenen und von Jesus geheilten Blindheit sagen sie ihm nach, daß er ganz und gar in Sünden geboren sei.

Die Schlußbemerkung der Erzählung: *καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω*, paßt ebenso gut hinter v. 28 und wird als dem Original angehörig doch wohl durch v. 35 gedeckt. Aber es scheint, als ob Jesu Verkehr mit dem geheilten Blinden noch nicht zu Ende gekommen sei. Auf den Bericht in v. 34: *καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω*, fährt der Erzähler fort: *ἤκουσεν Ἰησοῦς ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω καὶ εὑρὼν αὐτὸν εἶπεν.* Die erste Hälfte dieses Satzes läßt erwarten, daß Jesus auf die Kunde über das Verfahren der Pharisäer mit dem Geheilten sich über diesen Fall geäußert habe. Statt dessen heißt es, Jesus habe zu ihm, da er ihn fand, geredet. Wäre die mit *εὑρὼν αὐτὸν εἶπεν* eingeleitete Situation die, welche der im Auge hatte, der die Worte schrieb: *ἤκουσεν Ἰησοῦς ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω*, so wäre es unbegreiflich, weshalb er nicht einfach gesetzt hätte: *Ἰησοῦς οὖν εὑρὼν αὐτὸν εἶπεν.* Wozu dient der Bericht, daß Jesus von dem Verhalten der Pharisäer gegen den Geheilten gehört habe, wenn dieser selbst sofort erscheint, und wenn sich Jesus an ihn wendet mit Worten, die gar keinen Bezug nehmen auf die Unbilden, die er erfahren hat? Das führt zu dem Schlusse, daß der ganze Bericht von einer nochmaligen Begegnung Jesu mit dem Geheilten und die daran sich anschließende Rede über Sehen und Blindsein in geistigem Sinne späterer Zusatz ist, vielleicht veranlaßt durch 5, 14. Es bestätigt sich das dadurch, daß er auf die dem Bearbeiter angehörige Partie v. 29—34a zurückgeht. Nach v. 35b fragt Jesus den Geheilten: *σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;* Die Frage wäre völlig unmotiviert, wenn dieser über Jesus nur das Urteil in v. 25 abgegeben hätte. Nun aber, wo er sich in v. 30—33 als Schriftkundigen bewiesen hat, kann man sich weder darüber wundern, daß Jesus bei ihm Glauben an den Menschensohn voraussetzt, noch, daß es ihm ganz bekannt ist, was der Name *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* bedeutet, und daß er nur danach fragt, wen er denn als den Menschensohn ansehen dürfe — hat er doch Jesus bisher nur als einen von Gott gesandten Propheten angesehen und verteidigt. Nachdem sich Jesus dann als den Menschensohn bezeichnet hat, antwortet der Geheilte: *πιστεύω*, und fällt anbetend vor Jesus nieder, wie es sich für den ziemt, von dem der Bearbeiter 5, 27 ausgesagt hat: *(θεὸς) ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν.*

Am unverhülltesten tritt die symbolische Behandlung der Geschichte von der Blindenheilung hervor in dem oben bereits als Zusatz erkannten Abschnitt v. 35b—41. Hier wird der Geheilte in v. 39 folgendermaßen den Pharisäern gegenübergestellt: *καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται.*

Wie die Blindheit, in die Jesus die Pharisäer bringt, eine geistige ist, so auch das Sehen des Blindgeborenen ein geistiges. Wie letzteres gemeint ist, zeigen die vorangehenden Verse, in denen berichtet wird, wie der körperlich Geheilte dazu kommt, in Jesus den Menschensohn zu erkennen und ihn im Glauben anzubeten.

Von hier aus übersieht man nun auch den ganzen zwiespältigen Charakter der Geschichte: einerseits eine schlichte Krankenheilung von großer Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Darstellung; andererseits das Bild geistiger Vorgänge, die zu ihrer Voraussetzung die dem Menschen von Geburt an eigene Erkenntnislosigkeit haben. Zahn, der in letzterer Auffassung den Sinn des Originals zu haben meint, urteilt: „Der Blinde in seiner Blindheit ist ein Bild des natürlichen Menschen, welcher als solcher erkenntnisunfähig ist und der Erleuchtung durch das in Jesu erschienene Licht bedürftig ist, um zur Erkenntnis und damit zum Leben zu gelangen. . . . Durch die beharrliche Betonung des Angeborenseins der Blindheit (v. 1f. 19f. 32. 34) ist deutlich ausgesprochen, daß alle Menschen von Geburt und Natur der zu Heil und Leben führenden Erkenntnis ermangeln.“ Damit ist gesagt, daß die allegorische Behandlung der Heilungsgeschichte mit einem Blindgewordenen nicht auskam, sondern eines Blindgeborenen bedurfte. Wie spröde aber der Kern der Geschichte sich einer solchen Auffassung gegenüber verhält, das kann wohl nicht besser erwiesen werden als durch Zahns Deutung der Handlungsweise Jesu, sofern dieser einen Brei aus Speichel und Erde auf des Blinden Augen legt: „Dadurch wird von dem Blinden, dessen offene Augen den Schein des Sehenkönnens gewährten, so daß man von ihm hätte sagen können: *ὀφθαλμοὺς ἔχων οὐ βλέπει* (Mark. 8, 18), dieser Schein genommen. Der Sinn der symbolischen Handlung kann nur sein: der von Natur der wahren Erkenntnis ermangelnde und sogar erkenntnisunfähige Mensch muß sich durch Jesus vor allem den Schein der Erkenntnis nehmen lassen, um zur wahren Erkenntnis zu gelangen.“ Wer sich zu dieser Erklärung nicht verstehen kann, der wird zugestehen müssen, daß die Geschichte von Haus aus der allegorischen Deutung durchaus widerstrebt, in dieser Form aber auch von den Bedenken nicht getroffen wird, die man gegen diese Wunderheilung erhoben hat.

An der Spitze der Bedenken steht, daß unsre Erzählung eine Nachbildung der Blindenheilung von Bethsaida Mark. 8, 22—26 sei. Angesichts der Nachricht von häufigen Blindenheilungen Jesu (vgl. Matth. 11, 5; Luk. 7, 21f.) müßten doch feste Gründe für diese Behauptung beigebracht werden können. Die Versicherung, der Verfasser des vierten Evangeliums habe die Synoptiker gekannt, ist nicht auf die Grundschrift zu übertragen. Aber dürfte man das auch, so müßte doch die Verschiedenheit von Ort und Zeit Bedenken erwecken; vor allem aber die Verschiedenheit der Handlung. Man glaubt nun, daß gerade hier eine charakteristische Ähnlichkeit vorliege in der Anwendung des Speichels. Aber davon berichtet Markus doch in wesentlich anderer Weise als Johannes. Er läßt Jesus dem Blinden in die Augen speien, worauf sich

nach zweimaliger Bedeckung derselben durch Jesu Hand stufenweise das Sehvermögen wieder einstellt. Die Vergleichung dieses Vorgangs mit dem verwandten von der Heilung des Taubstummen Mark. 7, 31—37 zeigt, daß der Erzähler dem Speichel Jesu eine heilende Kraft zugeschrieben, die Wirkung sich aber doch wesentlich magisch vorgestellt hat. Im Vergleich damit ist die Vorstellung in Joh. 9, 6 viel massiver, trägt vielmehr den Charakter der Anwendung eines medizinischen Mittels. Will man nicht seine Zuflucht zu so gewagtem Allegorisieren nehmen wie Zahn, so muß man zugeben, die Darstellung bei Johannes habe einen viel nüchterneren und natürlicheren Charakter als die bei Markus. Dazu kommt, daß letztere keineswegs der synoptischen Grundschrift angehört[1], so daß man keinen Grund hätte, sie als besonders alte Überlieferung einzuschätzen.

Ob dem Bearbeiter für seine Ergänzungen der Bericht einer jüngeren Evangelienschrift vorgelegen hat, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Doch macht der Vergleich mit den Beobachtungen zu Kap. 5 diese Vermutung wahrscheinlich. Dagegen ist deutlich, daß die Geschichte in Kap. 9 ohne Schluß ist; v. 35a leitet einen neuen Abschnitt ein.

Die Hirtenparabeln 10, 1—21.

Die Kapiteleinteilung scheint bei dem Abschnitt von den Hirtengleichnissen Joh. 10, 1—21 im Rechte zu sein. Wellhausen urteilt: „Die Rede wird zwar nicht von dem vorhergehenden Ausspruch abgehoben, setzt ihn aber nicht fort, sondern steht ganz isoliert, ohne Fassung und Rückhalt, auch ohne Adresse. Schon darum gehört sie nicht zur Grundschrift. Sie ist aber von dem, der sie eingesetzt hat, nicht gemacht, sondern nur vermehrt.“ Ähnlich Schwartz: „Ist man schon über die Pharisäer, die plötzlich in der Umgebung Jesu auftauchen (9, 40), verwundert[2], so noch mehr darüber, daß die Parabel von der Herde plötzlich einsetzt, ohne jede Verbindung mit dem, was vorhergeht. Auch der vorläufige Abschluß des gesamten Redekomplexes über den Hirten 10, 19—21 stellt die Verbindung mit der Geschichte von dem Blindgeborenen nur in unvollkommener Weise her; er operiert mit dem schematischen Motiv des σχίσμα, das auch 7, 43. 9, 16 in sekundären Partieen verwandt wird und ähnlich Act. 14, 4. 23, 7 vorkommt“.

Das gänzliche Fehlen einer Einleitung zu den Hirtenparabeln muß doch gegen diese Urteile mißtrauisch machen, wenn sie auch gegenüber den Bemühungen der traditionellen Exegese, einen Zusammenhang mit 9, 39—41

1. Vgl. Streitfragen der Geschichte Jesu S. 48 ff.

2. Auch Wellhausen bemerkt S. 46: „(An das Gespräch Jesu mit dem Geheilten) knüpft sich zum Schluß ein Zusammenstoß mit einigen Pharisäern, von denen man nicht vermutet, daß sie das Zwiegespräch belauscht haben.“

herzustellen, völlig im Rechte sind. Und ob der Abschluß der Szene in 10, 19—21 gänzlich unzulänglich ist, dürfte auch dann nicht erwiesen sein, wenn 7, 43. 9, 16 sekundären Charakter hätten, was nicht der Fall ist. Wichtig erscheint mir dagegen, daß Schwartz auf das plötzliche Auftauchen der Pharisäer 9, 40 hinweist. Sie sollen nach seiner Meinung das Publikum für eine Rede bilden, deren Gedanken in den jüngeren Abschiedsreden wiederkehren. Diese Rede 9, 39—41 ist es nun aber, die einen innerlichen Anschluß der Hirtenrede an das Vorhergehende unmöglich macht. Deren Ausführungen haben nichts zu tun mit Jesu Vorwurf gegen die Pharisäer, daß ihre selbstgewisse Rede: *βλέπομεν*, der Beweis dafür sei, daß sie tatsächlich blind seien. Erscheint nun aber das Auftreten der Pharisäer in v. 40 und die dazu gehörige Rede als dem Zusammenhang ursprünglich nicht angehörig, so wird zu untersuchen sein, ob denn nicht die Hirtenparabeln sich an das anschließen, was jenseits dieses Zusatzes liegt.

Nun ist S. 207 nachgewiesen worden, daß 9, 39—41 mit v. 35 b—38 zu einem Abschnitt zusammengehören, der den Schluß der allegorischen Ausdeudeutung der Blindenheilung durch den Bearbeiter bildet. Mithin liegt die Vermutung nahe, daß die fehlende Einleitung zu den Hirtenparabeln in den Worten v. 35: *ἤκουσεν Ἰησοῦς ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω, καὶ εἶπεν*, liegt, und es fragt sich nur, ob der vermißte innere Zusammenhang der Parabeln mit dem Vorhergehenden so vorhanden ist. Die Perikope von der Blindenheilung endigt in der Grundschrift damit, daß der Geheilte störrig auf seiner Überzeugung beharrt, daß er Jesu nichts Übles nachsagen könne. In dieser Erzählung zeigt sich also eine merkwürdige Verschiedenheit der Stellung des Blinden zu Jesus und zu den Pharisäern. An jenem hängt der Mann aus dem Volke mit der Treue eines unausrottbaren Instinktes. Von dieser Überzeugung läßt er sich nicht abbringen durch das Zureden der religiösen Beherrscher des Volkes, der Pharisäer. Ihren Anspruch auf Autorität erkennt er so wenig an, daß er ihnen vielmehr die Frage vorlegt, ob sie nicht auch Jünger Jesu werden wollen, und dermaßen ihnen widerspricht, daß sie gegen ihn Gewalt anwenden.

Steht zu dieser Geschichte, deren Verlauf man nach 9, 35 Jesu hinterbracht hat, die daran sich anschließende Gleichnisrede in innerer Beziehung? Die Frage ist zunächst zu beantworten unter Berücksichtigung des Abschnitts 10, 1—5, der sich jedenfalls, wie aus v. 6 erhellt, als ein selbständiges Stück vom Folgenden abgrenzt.

In dieser Bilderrede stellt Jesus einander gegenüber den *κλέπτης καὶ ληστής* und den *ποιμὴν τῶν προβάτων*. Jener steigt über die Mauer in den Schafhof hinein, dieser kommt auf dem rechten Wege durch die ihm vom Hüter geöffnete Tür. Jenen kennen die Schafe nicht und folgen seiner Stimme nicht, sondern fliehen vor ihm; dieser ist ihnen bekannt, er ruft sie mit Namen, und sie gehen hinter ihm her, wenn er sie durch die Tür ins Freie bringt.

Es ist doch wohl unmöglich, die Beziehung dieser Ausführung auf den vorangegangenen Bericht von der Blindenheilung zu verkennen. Genau so wie dort bei dem Geheilten wird hier bei den Schafen von einem entgegengesetzten Verhalten zu verschiedenen Personen gesprochen. Wenn der Geheilte schlechterdings nicht auf die Vorstellungen der Pharisäer eingeht, so entspricht das dem, was von den Schafen dem Fremden (dem Diebe und Räuber) gegenüber gesagt wird: sie folgen ihm nicht. Und wenn der Geheilte sich durch keine Überredungskünste an Jesus irremachen läßt, so entspricht das der Schilderung von dem Verhalten der Schafe zum Hirten: sie hören auf seine Stimme und folgen ihm.

Von hier aus kann die Deutung der Parabel nicht verfehlt werden und ist bereits längst von B. Weiß in voller Bestimmtheit gegeben worden. Die Schilderung, wie die Schafe nur ihrem rechtmäßigen Hirten und nicht dem widerrechtlich eingedrungenen Räuber folgen, in ihrer Anwendung auf den in Kap. 9 beschriebenen Fall, das ist das Ganze. Daraus ergibt sich erstens, daß alle anderen Züge in der liebevoll das Einzelne ausmalenden Schilderung keine selbständige Bedeutung haben, sondern im Dienste des Hauptgedankens stehen. Das ist gegen die Auslegung Zahns einzuwenden, der in der Bilderrede drei Merkmale dargestellt findet, woran man Jesus als „den von Gott berufenen und eingesetzten König Israels (1, 49) erkennen und von jedem Usurpator des Thrones unterscheiden kann“: erstens ist er auf dem rechtmäßigen Wege, durch die von Gott verordnete Johannes-Taufe, zu seinem Volke gekommen; zweitens hat er in Tempel und Synagoge freien Einlaß gefunden, unverwehrt durch die Wächter der Ordnung; drittens hat er im allgemeinen bei seinem Volke gute Aufnahme gehabt. Die beiden ersten Merkmale sind durch die Situation in Kap. 9 schlechterdings nicht vorbereitet. Aber auch das dritte bietet Zahn in einer Form, daß dazu die Geschichte von der Blindenheilung keine Einleitung bildet. Von einer im allgemeinen freundlichen Aufnahme Jesu in Israel findet sich dort nichts, sondern nur von der durch nichts zu überwindenden Anhänglichkeit des Geheilten an Jesus gegenüber der ebenso entschiedenen Abwendung desselben von den Pharisäern. Das erinnert Jesus an jenes Bild aus dem Hirtenleben.

Von hier aus betrachtet, ist es auch als ein Fehlgriff zu bezeichnen, wenn die Erklärung der Bilderrede von der Bestimmung des Begriffs „Hirt“ ausgeht und zu dem Resultate kommt: „Der Hirt ist in Israel wie bei den Griechen ein Bild des Fürsten und Königs, keineswegs aber des Priesters, des Lehrers oder Propheten“ (Zahn). Diese Behauptung läßt sich nicht halten: die Herde Israels wird nicht bloß Fürsten anvertraut, sondern auch Propheten. So wird 4 Esra 5, 18 dem Propheten Esra zur Zeit, als er mit seinem Volke in der Gefangenschaft zu Babel lebte, gesagt: „Laß uns nicht im Stich; dem Hirten gleich, der seine Herde den bösen Wölfen preisgibt.“ Und wie dort, so wird auch im N.T. das Verhältnis zwischen Hirt und Herde keineswegs nur unter dem Gesichtspunkte des sein Volk beherrschenden Königs verwendet; vgl.

z. B. Joh. 21, 15—17. Es ist aber überhaupt undenkbar, daß das Verhältnis von Hirt und Herde in der Literatur so vollkommen für das Verhältnis von Herrscher und Volk in Beschlag genommen wäre, daß eine Verwendung in anderer Richtung von vornherein für ausgeschlossen gelten müßte. Was das Verhältnis von Hirt und Herde geeignet macht, zu einem Bild für Herrscher und Volk zu dienen, das kommt in unsrer Bilderrede nicht zum Ausdruck, da alles auf den Gegensatz von Hirt und Räuber, von Anhänglichkeit und Abneigung beruht.

Das unrichtige Verständnis des Hirten als des verheißenen Königs Israels hat eine falsche Deutung seines Gegenpartes, des κλέπτης, nach sich gezogen. Zahn urteilt: „Es ist an Personen fürstlichen Standes und an solche zu denken, welche auf die Königswürde in Israel Anspruch erhoben, also vor allem an das herodäische Haus." Auch Schwartz bezieht die Diebe und Räuber auf Herodes und seine Dynastie[1]. Wellhausen widerspricht: „Mit Herodes und seinen Söhnen darf Jesus sich nicht vergleichen; es wäre zu billig". Aber seine Abweisung derjenigen Deutung, die durch den Zusammenhang mit der Geschichte von der Blindenheilung gegeben ist, schlägt nicht durch: „Auch an die jüdischen Oberen, die Erzpriester und Pharisäer, kann er nicht denken, weil auf sie nicht zutrifft, daß die Herde ihnen nicht folgt, und weil sie keine Monarchen sind." Letzteres ist, wie oben gezeigt, eine falsche Forderung, ersteres ist beim Blick auf den störrischen Ungehorsam des Geheilten gegen die Pharisäer vollends unzutreffend. Wellhausen findet in den Dieben die „Pseudochristi" und beruft sich dafür auf v. 8, aus dem man ebensowenig wie aus v. 7 und 9 die Deutung der Parabel nehmen darf, wie nachher eingehend nachgewiesen werden wird. Der Zusammenhang läßt keine andere Deutung als die auf die Pharisäer zu.

Daß in dem Bilde vom Verhältnis der Schafe zum Hirten und zum Diebe auch die Züge, die nicht direkt zu dem Vergleiche gehören, mehr oder weniger eine Parallele zu der Stellung Jesu und der Pharisäer erkennen lassen, ist begreiflich. Allein mit Recht hat B. Weiß darauf hingewiesen, daß die Bilderrede „schon darum keine Allegorie sei, weil viele Züge des Bildes gar nicht für die Deutung bestimmt, kein einziger aber um der Deutung willen erfunden ist, vielmehr das zur bildlichen Darstellung bestimmte Naturverhältnis rein als solches geschildert wird". Daß die Stellung Jesu im Volke eine solche ist, die auf göttlicher Sendung beruht, ist ebenso gewiß, als daß solche Sendung den Pharisäern fehlt. Aber das hat nicht den Anlaß gegeben zu der Schilderung von dem Räuber, der über die Mauer der αὐλή steigt, und dem Hirten, der den geordneten Weg durch die Türe geht. Denn die αὐλή umschließt eben nicht das Volk Israel, sofern dieses „in seiner Absonderung von den übrigen Völkern der im Pferch eingeschlossenen Schafherde gleicht" (Zahn).

1. So in der Abhandlung „Osterbetrachtungen": Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft VII, 1906, S. 5 Note 1. In den „Aporien" hat er diese Deutung nicht wiederholt.

Von anderen Tiergattungen, die den Schafen gegenübergestellt werden könnten, wie das in der großen Tiervision bei Henoch c. 89f. der Fall ist, wird hier nichts erwähnt. Die αὐλή kommt nicht als Stätte der Absonderung, sondern als Ort des Schutzes in Betracht. Überdies umfaßt sie gar nicht eine, sondern mehrere Herden, aus denen je der betreffende Hirte die ihm zugehörigen Tiere mit Namen ruft, um sie herauszubringen (v. 3f.), was in Konsequenz jener falschen Deutung ja wohl bedeuten müßte, daß Israel aus seiner Absonderung von seinem Könige zu den Heiden hinausgeführt würde, während es in v. 11 ganz richtig vom Hinausführen auf die gute Weide verstanden wird. In der Tat findet Schwartz, daß jener zurückgewiesene Gedanke hier ursprünglich ausgesprochen gewesen sei: „Es muß in der Parabel selbst eine Auseinandersetzung Jesu mit den jüdischen Oberen stecken, in der er nachweist, daß er kein Eindringling und Aufwiegler sei, sondern der rechtmäßige Führer und König des Volkes Gottes, der es aus dem Gesetz hinausführt: nicht heimlich auf verbotenen Wegen, sondern öffentlich sei er zu seinem Volke gekommen und wirke unter ihm.“ Die Unmöglichkeit dieser Auffassung, die zu der Folgerung führen würde, daß der Messias das Volk Israel aus dem Gesetz hinaus- und dann wieder hineinführe, schließt auch das Urteil aus, daß hier eine Ausführung des synoptischen Gedankens Luk. 22, 52f. vorliege. Die ganze Bilderrede wird schief, wenn sie aus der engen Beziehung zu dem besonderen, in c. 9 berichteten Falle losgelöst wird, wenn man sie ganz allgemein auf Jesu Verhältnis zu Israel deutet und als Allegorie behandelt. Gerade bei der Deutlichkeit von Sinn und Abzweckung der Parabel ist es auffallend, daß sie nicht einsetzt mit der Beschreibung des Hirten und seines Verhältnisses zur Herde und dann erst das Gegenbild des Diebes und Räubers folgen läßt, sondern daß sie mit letzterem die Darstellung beginnt. Das erklärt sich nun aber vollkommen, wenn das Gespräch zwischen dem Geheilten und den Pharisäern damit abgeschlossen hat, daß diese Jesus als einen ἁμαρτωλός und den Geheilten als dessen Jünger, sich selbst aber mit Bewußtsein als des Moses Jünger bezeichnet haben. Demgegenüber schildert Jesus zuerst den Dieb und Räuber, der auf unrechtem Wege in den Schafhof gekommen ist, und dessen wahres Wesen schließlich zutage kommt an der Art, wie sich die Schafe ihm gegenüber verhalten.

Die einer besonderen Deutung nicht bedürftige Parabel erhält nun aber doch eine solche in v. 6—10. Wie bei einigen synoptischen Gleichnissen das Nichtverstehen der Bilderrede Anlaß wird zu einer allegorisierenden Ausdeutung (vgl. Matth. 13, 36. Luk. 8, 9), so auch hier. Es fragt sich nur, ob diese Deutung dem Sinn und der Absicht der Parabel entspricht.

Nach fast allgemeiner Überlieferung beginnt die Deutung mit dem offenbar auf v. 1 zurückschauenden Satze v. 7: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων. Soltau alteriert sich darüber, daß der Schriftsteller „neben das schöne Bild, Jesus als guter Hirt, den geschmacklosen Vergleich setzt, daß Jesus sich die Tür zu den Schafen nennt“. Wellhausen

und Schwartz glauben diese einem jeden Leser auffallende Merkwürdigkeit, an dieser Stelle wenigstens, dadurch beseitigen zu können, daß sie mit Blaß nach der sahidischen Übersetzung lesen; *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων.* Wellhausen motiviert sein Vorgehen so: „Wie Blaß richtig empfindet, hat in v. 7 ursprünglich gestanden: *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν* (nicht *ἡ θύρα*) *τῶν προβάτων.* Das mußte erst einmal gesagt werden, darauf ist v. 1—5 stillschweigend angelegt. Nur zu *ποιμήν* paßt auch der Genitiv *τῶν προβάτων*; was der hinter *θύρα* besagen soll, leuchtet keinem einfältigen Auge ein. Die Tür stammt aus 9; dieser Vers ist eingeschaltet, steht verloren zwischen 8 und 10 und stimmt nicht mit 2, wonach der Hirt durch die Tür eingeht und nicht selber die Tür ist.“ Schwartz stimmt zu: „Wellhausen verlangt mit Blaß *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων.* Gewiß mit Recht: nur so kommt der richtige Gegensatz zu 10, 8 heraus. In der Wiederholung 10, 9 *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται* tritt die 10, 7 noch verborgene Gleichung der Schafhürde mit dem Himmelreich an die Oberfläche und sprengt die Parabel vollends auseinander.“

Ich muß gestehen, daß mir die Schwartzsche Zustimmung zu Wellhausen nicht einleuchtet, da er in einer wichtigen Voraussetzung nicht mit ihm übereinstimmt. Während dieser v. 7. 8. 10 als zur Parabel gehörig ansieht, urteilt Schwartz: „Die Deutung der Parabel fehlt; die Fortsetzungen von 10, 7 an passen nicht mehr dazu.“ Wenn das der Fall ist, dann kann man aber auch nicht vom richtigen Verständnis der Parabel her die in v. 7 vorgenommene Konjektur motivieren. Das geschieht von Schwartz allerdings nur indirekt, sofern er in v. 7 *ὁ ποιμήν* setzen will, weil sonst der Gegensatz zu den *κλέπται καὶ λῃσταί* in v. 8 fehle. Der Gegensatz zwischen Hirt und Dieb findet sich allerdings in der Parabel; aber damit ist nicht gesagt, daß er sich in einer allegorischen Deutung finden müsse, die „die Parabel auseinander sprengt“.

Aber auch die Wellhausensche Motivierung steht auf schwachen Füßen. Seinen Versuch, die Deutung als ursprünglich zur Parabel gehörig zu erweisen, kann er nur um den Preis durchführen, daß er v. 6 als „Redaktionszusatz“ streicht, in v. 7 *ἡ θύρα* durch *ὁ ποιμήν* ersetzt und v. 9 als Einschaltung ebenfalls beseitigt. Unter diesen Umständen dürfte es doch geraten sein, von der fast einhellig überlieferten Textgestalt in v. 7 nicht deshalb abzugehen, weil sie eine Deutung der Parabel gibt, die deren ursprünglichem Sinn nicht entspricht.

Soviel ist ja auf den ersten Blick deutlich, daß der Beginn der Deutung in v. 7 f. — *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων. πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ κλέπται εἰσὶν καὶ λῃσταί* — sich genau anschließt an den Beginn der Parabel: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ μὴ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας . . . ἐκεῖνος κλέπτης ἐστὶν καὶ λῃστής.* In diesen Worten wird des Hirten noch gar nicht Erwähnung getan, und auch im Folgenden — *ὁ δὲ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας ποιμήν ἐστιν τῶν προβάτων· τούτῳ ὁ θυρωρὸς*

ἀνοίγει — tritt sehr stark die Bedeutung der θύρα hervor. So ist es doch nicht auffällig, wenn ein den Zusammenhang nicht genügend beachtender Erklärer auf den Gedanken kam, daß bei der Parabel das Hauptgewicht nicht auf dem ποιμήν, sondern auf der θύρα liege. Hat aber der Deuter in der Tür das Bild Christi gesehen, was schließlich an sich doch nicht auffallender ist als die bildliche Wendung 14, 6: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδός . . . οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ, so ist es ein unberechtigter Einwand, daß in v. 7 ποιμήν statt θύρα stehen müsse, da doch zuerst einmal hätte gesagt werden müssen, daß Jesus der wahre Hirte sei. Hat der Ausleger bei v. 1 in der θύρα das Bild Jesu gesehen, so hat er selbstverständlich in dem ποιμήν, der durch dieselbe eingeht, jemand anders gefunden: der ποιμὴν τῶν προβάτων ist ein Bild der durch Christus zu rechten Hirten des Volkes oder der Gemeinde gewordenen Personen. Man muß sich nur diesen Gesichtspunkt einmal deutlich machen, um zu erkennen, daß danach die ganze Bilderreihe v. 1—5 restlos verstanden werden kann. Von da aus ist nun aber auch bestimmt, wie die Erklärung in v. 7—10 aufzufassen ist.

Zunächst gibt v. 7 die Deutung der Tür, deren an sich nicht besonders deutliche Bezeichnung ἡ θύρα τῶν προβάτων durch die vorangehende Bilderrede genügende Erklärung findet. Jesus ist die Tür. Ohne diese kommt kein Hirt zu den Schafen. Da nun Jesus jetzt erst erschienen ist, so folgt daraus, daß es vor ihm keine Hirten für die Herde gegeben hat, sondern nur Diebe und Räuber. Die sachliche Schwierigkeit dieses Gedankens kann man weder heben durch Streichung des πάντες (so cod D) und des πρὸ ἐμοῦ (so ℵ it syrsin pesch), noch durch Hinweis auf die Pharisäer als die, gegen welche sich die Parabel richte, noch durch die Bemerkung, daß der ποιμήν den Herrscher bedeute und also unter dessen Gegenpart nicht Propheten und Lehrer, sondern nur Könige, Usurpatoren, Pseudochristi zu verstehen seien. Jene Lesarten sind nichts als Produkte des Anstoßes, den man an dem ältesten Text nahm. Das πάντες zieht den Kreis der in Frage kommenden Personen viel weiter; wie ja überhaupt die Deutung die Parabel weit über den Kreis ihrer ursprünglichen Bedeutung hinaushebt. Die Begrenzung des ποιμήν auf den Herrscher ist oben als unzulässig dargetan worden. Wenn man auf Stellen wie 4, 22. 5, 45f. 6, 45. 7, 19 hinweist zum Beweis, daß der Verfasser des Evangeliums den Gedanken nicht gehabt haben könne, daß die alttestamentlichen Lehrer keine Hirten, sondern Räuber gewesen seien, so sind dem andere Stellen gegenüberzustellen wie 1, 17f. 3, 31. 14, 6, in denen Jesus als die alleinige Gottesoffenbarung und einziger Weg zum Vater dargestellt wird, wo er als Bringer der χάρις und ἀλήθεια dem Gesetzgeber Mose, als der von oben Kommende selbst einem Johannes gegenübergestellt wird, der von der Erde stamme und nur irdische Dinge rede. Die positive Stellung Jesu zum Judentum ist in Partieen des 4. Evangeliums zu beobachten, die nach meiner Überzeugung zu dessen Grundstock gehören; die negative Stellung ist durchweg in solchen Abschnitten vorhanden, die sich mit Sicherheit als spätere Zusätze

nachweisen lassen. Damit wäre dann über 10, 8 ein Urteil ausgesprochen, das sich schon aus der Tatsache ergibt, daß der Gesichtspunkt, unter den die Deutung der Parabel gestellt ist, dem Sinn und der Absicht des Originals nicht entspricht. Wie weit der Personenkreis ist, dem das Urteil in v. 8 gilt, wird sich mit Sicherheit nicht herausstellen lassen, ist auch ohne Bedeutung für die Beurteilung dieses ganzen Abschnittes.

Nachdem das Urteil festgestellt worden ist über die, welche sich der *θύρα* nicht bedient haben, bringt v. 9 das Urteil über die, welche durch sie hindurchgehen. Das können im Unterschied von den Personen in v. 8 natürlich nicht die Schafe sein, sondern nur die Hirten. B. Weiß, der den in die Hürde Eingehenden von dem versteht, „der sich durch Vermittelung Jesu in die Hürde zu den wahren Schafen einführen, ihnen zugesellen läßt", meint, das *σωθήσεται* könne im Bilde natürlich nur bezeichnen, daß einer vor den Räubern und Dieben errettet werde, indem er durch Jesus in die schützenden Hürden eingeführt werde. Aber nach v. 1 gewährt ja die Hürde gar keinen Schutz vor den Dieben, die einfach über die Mauer einsteigen. Dann ist es auch nichts mit der weiteren Fassung des technischen Ausdrucks *σωθήσεται* (3, 17. 5, 34) durch B. Weiß, sofern er darauf hindeuten soll, daß nur in der Gemeinschaft der Jünger Jesu die Errettung vom ewigen Verderben zu finden sei. Mit der religiösen Bedeutung des *σωθήσεται* hat es allerdings seine Richtigkeit. Aber nicht der Aufenthalt in der Hürde bei den Schafen verbürgt die *σωτηρία*, sondern die Tür. Es ist gewiß nicht zufällig, daß der Ausdruck aus v. 7: *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων*, in v. 9 nicht wiederholt wird, sondern daß er in der Form: *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα*, erscheint. Tür als Vermittelung der *σωτηρία* ist aber Jesus nicht, sofern er der Eingang zur Schafhürde ist. Man sieht also leicht, daß der Ausleger der Parabel hier zu einem anderen Bilderkreis hinübergeschwenkt ist, nämlich dem von dem schmalen Wege und der engen Tür, die ins Leben führt; vgl. z. B. Test. Abr. c. 11[1]. Matth. 7, 13. Luk. 13, 24. Matth. 19, 23f. und Par. 2 Pet. 1, 11. Joh. 14, 6. Die Vorstellung Jesu als der Tür ist verschiedener Anwendung und Deutung fähig. Mit Recht hat Schwartz darauf hingewiesen, daß die in v. 6 noch verborgene Gleichung der Schafhürde mit dem Himmelreich in v. 9 an die Oberfläche trete. Wenn er dann aber meint, mit diesem Gedanken stimme nicht das Ende des Satzes: *καὶ εἰσελεύσεται καὶ ἐξελεύσεται καὶ νομὴν εὑρήσει*, so erklärt sich die hier in der Tat vorliegende Unstimmigkeit doch sehr einfach daraus, daß der Verfasser von der Vorstellung Jesu als der Tür zum Leben wieder zu der unmittelbar aus der Parabel genommenen von der Tür zum Schafstall überschwenkt: Der, welcher durch Jesus den Eingang zum Heil gefunden hat, wird als solcher nun auch befähigt sein, zu der Herde einzugehen und hinauszugehen und Weide für die Herde zu finden. Wer durch die Tür zum Heil nicht eingegangen ist, wird die Herde nur rui-

1. Vgl. Robinson, Texts and Studies vol. II No. 2 p. 88f.

nieren; er ist ein Dieb, von dem der Verfasser in unverkennbarem Anklang an Test. Abr. A c. 10 p. 88[1] sagt, daß er stehle, schlachte und verderbe. Die Erläuterung der Parabel schließt mit der Zusammenfassung der von der Tür Jesus ausgehenden Wirkungen: er ist gekommen, daß die Hirten *ζωή* haben, die Folge des *σώζεσθαι* (vgl. 3, 16), und daß sie *περισσόν* haben für die Herde, die sie auf die Weide führen.

Wenn wir die in v. 6—10 vorliegende Deutung der Parabel richtig verstanden haben, so ist damit der Beweis geliefert, daß sie nicht von dem Verfasser der Parabel stammen kann, da sie deren Hauptgesichtspunkt völlig verkannt hat. Es ist des Beachtens wert, daß von der bildlichen Darstellung des Hauptgedankens, wie der Hirte im Unterschied vom Diebe daran erkannt wird, daß die Herde ihn kennt und auf seine Stimme hört (v. 3 und 4), nicht das geringste in die Deutung übergegangen ist. Nur Ein Zug aus dem Gegenstück in v. 5, die Wendung in v. 8: *οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα*, ist in der Deutung hängen geblieben und führt dort ein ziemlich unmotiviertes Dasein. Aus dem parabolisch dargestellten Gedanken von den Kennzeichen des Hirten ist eine allegorische Ausführung über Jesus als Tür zum Leben und zur christlichen Gemeinde geworden.

Dabei ist zu bemerken, daß die Parabel sich anschließt an die mit 9, 35a schließende Geschichte von der Blindenheilung; die allegorisierende Deutung aber variiert einen Gedanken, der in dem zwischen dieser Geschichte und der Parabel eingeschobenen Stücke 9, 35b—41 ausgeführt worden war, in dem dargestellt wird, wie Jesus für den Blinden der Eingang zum Heil wird, während die Pharisäer sich von ihm den Dienst nicht erweisen lassen wollen, der sie zum Heil und zur Leitung des Volkes fähig machen würde.

Wenn Schwartz im Unterschied von Wellhausen, der in dem korrigierten v. 7, in v. 8 und 10 die Fortsetzung, bezw. die richtige Ausdeutung, der Parabel sieht, die Erkenntnis gehabt hat, daß die Deutung in v. 7ff. den Sinn der Parabel nicht trifft, also später als diese sein muß, so fordert es die Dankbarkeit anzuerkennen, daß die im wesentlichen richtige Erkenntnis der Sachlage bereits von B. Weiß gegeben worden ist. Er urteilt, daß v. 7—10 wesentlich das Werk des Evangelisten sei. „Dies zeigt sich schon in der Art, wie das Gleichnis selbst v. 1—5 durchaus rein durchgeführt ist, und nun v. 7—9 einzelne Züge desselben in allegorisierender Weise verwandt werden, was vielfach schon in den synoptischen Evangelien geschieht, und namentlich dadurch, daß dasselbe Bild von der Tür verschieden angewandt wird, wofür sich übrigens auch dort schon Beispiele finden.“ Man sollte denken, daß B. Weiß durch diese Beobachtungen zu dem Schluß geführt worden wäre, daß das vierte Evangelium die Bearbeitung einer älteren Schrift darstelle. Allein er glaubt, das Evangelium für den Apostel Johannes da-

1. *οὗτοί εἰσιν κλέπται, οἱ βουλόμενοι φόνον ἐργάζεσθαι καὶ κλέψαι καὶ θῦσαι καὶ ἀπολέσαι.*

durch retten zu können, daß er die Parabel v. 1--5 für ein Stück der Predigt Jesu ansieht, das dem Johannes so fest in der Erinnerung geblieben war, daß er es völlig rein erhielt von seiner eigenen, den Sinn desselben völlig verkennenden Deutung. Wie man sich eine solche Scheidung psychologisch begreiflich machen will ohne die Annahme, daß die Parabel vor der allegorisierenden Ausdeutung bereits schriftlich fixiert worden war, vermag ich nicht einzusehen.

In der allegorischen Deutung der Parabel v. 1—5 war Jesus als die θύρα zur Darstellung gekommen. Mit v. 11 nimmt die Rede eine andere Wendung: ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. Man könnte auf den ersten Blick meinen, damit kehre die Darstellung zur richtigen Auffassung der Parabel zurück. Aber das Attribut ὁ καλός zeigt, daß dem nicht so ist. In der Parabel v. 1—5 steht nicht der Hirte als guter dem schlechten, sondern der Hirte als solcher dem Diebe und Räuber gegenüber. Dagegen bietet die folgende Ausführung den Gegensatz von ὁ ποιμὴν ὁ καλός und ὁ μισθωτός. Diese wird also durch jene Deutung eingeleitet.

Was ist es um diese neue Darstellung aus dem Hirtenleben? Wellhausen urteilt: „Mit 10, 11 folgt ein Anhang"; Schwartz: „Von 10, 11 an schiebt sich an die Stelle des Gegensatzes zwischen dem Hirten und dem Eindringling, der gar kein Hirt ist, ein anderer, der wiederum, wie der Vergleich Jesu mit der Tür, in die Parabel nicht aufgeht, derjenige nämlich zwischen dem echten Hirten und dem Mietling, der zwar als Hirt sich nicht bewährt, aber darum noch kein Dieb und Räuber ist."

Aber was gibt denn Anlaß zu der Forderung, daß die Darstellung v. 11—13 in die Parabel v. 1—5 aufgehen müsse? Es handelt sich ja um eine ganz andere Szene aus dem Hirtenleben als die in v. 1—5 vorgeführte: nicht um die Herde, die den zur Tür hereintretenden Hirten erkennt und sich von ihm führen läßt, sondern um den Schutz, den die außerhalb der Hürde befindliche Herde von dem rechten Hirten vor den Raubtieren erfährt: ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων, der gute Hirte setzt sein Leben ein für seine Schafe. Was den Sinn der Wendung τιθέναι τὴν ψυχήν betrifft, so pflegt man ihn meistens so zu fassen, daß von einer Hingabe des Lebens in den Tod die Rede sei, und tadelt dann den Schriftsteller, daß er nicht beachtet habe, wie durch den Tod des Hirten die Herde nicht gerettet, sondern nun erst recht den Raubtieren preisgegeben werde. Dieses Abweichen von der Natur erklärt man daraus, daß dem Verfasser offenbar, wie aus v. 17f. erhelle, das Bild Jesu vorgeschwebt habe, der für die Gemeinde gestorben sei.

Bei einem Zusammenhange, in dem wir schon wiederholt beobachtet haben, daß die parabolischen Ausführungen des Originals von einem späteren Bearbeiter unrichtig gedeutet worden sind, bedeutet es einen methodischen Fehler, wenn man einen Zug der Parabel ohne weiteres im Sinne der später folgenden Ausdeutung versteht. Was muß τιθέναι τὴν ψυχήν im Zusammenhang der Darstellung von v. 11—13 bedeuten? Das ergibt sich zunächst

aus dem Gegensatz zu dem, was von dem Mietling ausgesagt wird: *θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον καὶ ἀφίησιν τὰ πρόβατα καὶ φεύγει . . . καὶ οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων.* Der Gegensatz hierzu ist nicht der Tod, sondern das mutige Standhalten des Hirten, wie davon Gad seinen Kindern erzählt:[1] *ἐγὼ ἐφύλαττον ἐν νυκτὶ τὸ ποίμνιον, καὶ ὅταν ἤρχετο ὁ λέων, ἢ λύκος, ἢ πάρδαλις, ἢ ἄρκος, ἢ πᾶν θηρίον ἐπὶ τὴν ποίμνην, κατεδίωκον αὐτό, καὶ πιάζων τὸν πόδα αὐτοῦ τῇ χειρί μου καὶ γυρεύων ἐσκότουν, καὶ ἀκόντιζον αὐτὸ ἐπὶ δύο σταδίους, καὶ οὕτως ἀνῄρουν . . . ἀρνὸν ἐξηλόμην ἐκ τοῦ στόματος τῆς ἄρκου κἀκείνην ἐθανάτωσα.* Ein derartiger mutiger Widerstand gegen die Raubtiere ist das Gegenteil von dem feigen Fliehen des Mietlings; von diesem Widerstand gilt die Wendung *τιθέναι τὴν ψυχήν.* Man meint, *τιθέναι* müsse hier verstanden werden im Sinne von *διδόναι.* Allein zunächst ist nun doch einmal in v. 11 *τίθησιν* zu lesen. Die Lesart *δίδωσιν,* ziemlich stark bezeugt durch ℵ* D, die Syrer und Altlateiner, wird von Zahn bevorzugt, da sich bei Johannes sonst immer die Wendung *τιθέναι τὴν ψυχήν* finde, von der ein Korrektor schwerlich abgewichen sein würde. Aber ob dem Korrektor dieser johanneische Sprachgebrauch aufgefallen ist, steht doch sehr dahin. Dagegen ist es wahrscheinlich, daß er den Sinn unsrer Stelle in Übereinstimmung gefunden hat mit Matth. 20, 28. Mark. 10, 45: *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν,* und von dort unwillkürlich das *δίδωσιν* übertragen hat. Von einem Dahingeben des Lebens in den Tod ist nun freilich auch da tatsächlich nicht die Rede, wie ich das nachgewiesen habe[2], sondern von dem Hingeben in die Gefangenschaft. So würde auch hier das *δίδωσιν* an sich noch nicht den Gedanken aussprechen, daß der Hirte sein Leben in den Tod gibt; er bringt es nicht wie der Mietling vor dem Wolfe in Sicherheit, sondern gibt es in den Kampf und die Gefahr. Diese können mit dem Tode endigen, müssen es aber nicht. Anders liegt die Sache, wenn das ausdrücklich ausgesprochen ist, wie Jes. 53, 12: *παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ.* Bleibt man nun aber bei der Lesart: *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων,* so liegt kein Grund vor, diesen Satz anders zu fassen, als es die Wortbedeutung von *τιθέναι* an die Hand gibt: der Hirte stellt sein Leben hin, setzt es ein, um dadurch den Schafen zu Hilfe zu kommen gegen die Angriffe des Wolfes. Das allein entspricht dem Sinn und Zusammenhang der Parabel und kommt auch für deren Anwendung in Betracht. So wenig die Bitte an Esra: „Verlaß uns nicht wie ein Hirt seine Herde in der Gewalt der bösen Wölfe", die andre einschließt: Stirb für dein Volk, so wenig ist der Gegensatz zu dem Verhalten des Mietlings, der die Herde verläßt, darin zu finden, daß der Hirt zum Besten der Schafe sein Leben läßt.

Um die Schilderung v. 11—13 richtig zu würdigen, ist festzustellen, wie

1. Test. XII. patr. Gad 1.
2. Streitfragen der Geschichte Jesu S. 219.

sie sich an das Vorhergehende anschließt. v. 6—10 ist als späterer Zusatz gestrichen. Die deutenden Worte zu Anfang von v. 11: *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός*, die zu Beginn von v. 14 wiederkehren, verstehen sich wohl im Zusammenhang mit v. 6—10: sie bilden den Übergang von der Schilderung Jesu als der Tür zu dem neuen Bilde vom guten Hirten und sind damit als späterer Zusatz erwiesen. Im Original muß sich also v. 11b—13 unmittelbar an v. 1—5 angeschlossen haben. In diesen Versen war die Rede von der in der Hürde befindlichen Herde, die der Hirte in das Freie hinausführt. Mit v. 11b setzt sich die Schilderung einfach fort. Auf freiem Felde ist die Herde den Angriffen der wilden Tiere preisgegeben; damit tut sich eine neue Seite der Betrachtung auf. Unter denen, die zum Weiden der Herde bestimmt sind, gibt es solche, die der Besitzer gemietet hat. Diese stehen insofern den Dieben gegenüber, als die Herde auch sie kennt, auf sie hört und ihnen folgt. Aber in der Stunde der Gefahr zeigt es sich, daß sie kein festeres Verhältnis an die Herde bindet. Beim Nahen des Raubtieres bringen sie sich selbst in Sicherheit und geben die Herde preis. Ihnen steht der richtige Hirt gegenüber, der Besitzer der Herde, der diese mit Einsetzung des eigenen Lebens vor dem Angriff des Raubtieres verteidigt. An dieser verschiedenen Stellung zur Herde kann der richtige Hirt ebenso sicher erkannt werden, wie an dem verschiedenen Verhalten der Herde, von dem in v. 1—5 die Rede war. Daß diese beiden Gedanken einander stoßen, wird man nicht behaupten können.

Den Beweis für die Richtigkeit der engen Zusammengehörigkeit von v. 11b—13 mit v. 1—5 als den beiden Teilen einer Schilderung aus dem Hirtenleben, in denen sich das Bild Jesu abspielt, bringen v. 14 und 15: *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός, καὶ γινώσκω τὰ ἐμά, καὶ γινώσκουσί με τὰ ἐμά, . . . καὶ τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων.* Daß Jesus sich selbst den eben geschilderten richtigen Hirten nennt, könnte auf den Gedanken bringen, es solle nur die zweite Parabel v. 11—13 gedeutet werden. Aber die Worte „ich erkenne die Meinen, und es erkennen mich die Meinen" zeigen deutlich, daß der Verfasser auf v. 1—5 zurückweist. Er gibt damit die richtige Deutung der Parabel und vollendet den Nachweis, daß die allegorisierende Deutung in v. 6—10 erst später eingefügt worden ist. Wie das erste Kennzeichen des Hirten — gegenseitige Kenntnis und Verständnis von Hirt und Herde — auf Jesus zutrifft, so auch das zweite, in v. 11b—13 dargestellte: der rechte Hirt setzt das Leben für seine Herde ein.

Mit welchem Recht kann das gesagt werden? Es bezieht sich auf Jesu gefahrvolle Lage in Jerusalem. Wenn er zum Laubhüttenfeste hinaufgegangen war, obwohl er nach 7, 1 Galiläa mit Judäa vertauschen mußte wegen der Mordpläne der Judäer, so bewies er damit, daß er für die Seinen und ihr Heil sein Leben einsetzte. Und wenn er den immer neuen Mordversuchen (7, 30. 32. 44. [8, 20. 59]) zum Trotz nicht bloß während des Festes in Jerusalem ausharrte, sondern auch in kühnem Angriff seinen Feinden entgegentrat, so konnte das wohl einen Vergleich rechtfertigen mit einem Hirten,

der das Raubtier nicht flieht und die Schafe ihm preisgibt, sondern ihm mutig entgegentritt.

Während v. 14 und 15 als Deutung der beiden Hälften der Hirtenerzählung völlig deutlich sind und man höchstens zweifeln kann, ob die Worte *καθὼς γινώσκει με ὁ πατὴρ κἀγὼ γινώσκω τὸν πατέρα* nicht erst später hinzugefügt sind, so beginnen mit v. 16 Schwierigkeiten, die sich auch in der Verschiedenheit der Auffassung von v. 16—18 bei den Erklärern bemerkbar machen. Völlige Einigkeit scheint allerdings zu bestehen bezüglich des Sinnes des ersten Satzes: *καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης.* B. Weiß bemerkt dazu: „geht natürlich auf Schafe aus der Heidenwelt.“ Ein Widerspruch dagegen scheint nicht erhoben worden zu sein. Und doch ist für den, der den Sinn der Parabeln richtig erfaßt hat, jene Deutung ganz unmöglich. Sie setzt voraus, daß die Schafe, von denen dort die Rede ist, die Juden bedeuten, und daß die Abgeschlossenheit gegen die anderen Völker durch die *αὐλή* zum Ausdruck gebracht wird, in der sie sich befinden. Die Unmöglichkeit dieser Auffassung ist nachgewiesen worden. Die Schafe, in bezug auf die Jesus jene Bilderreden ausgesprochen hat, sind ein Bild der Leute in Jerusalem, obenan des von ihm geheilten Blinden, deren Anhänglichkeit an Jesus im Unterschied von den Pharisäern der beste Beweis ist für seinen göttlichen Beruf als Hirten, und betreffs deren er als rechter Hirte sich nicht fürchtet, den sein Leben bedrohenden Kampf mit den Pharisäern aufzunehmen. Wenn diesen Schafen andere gegenübergestellt werden, wie kann man bei denen an die Heidenwelt denken? In der Parabel hat die Erwähnung der *αὐλή* nur den Zweck, den Gedanken zu veranschaulichen, daß die Schafe zu dem rechten Hirten im Verhältnis eines vertrauensvollen Gehorsams stehen. Wenn Jesus nun aber den Ausdruck in freier, allegorisierender Weise auf irgendein Moment der gegenwärtigen Situation anwendet, so kann es nur den Aufenthaltsort der Schafe bedeuten, von denen er jetzt spricht; das ist aber nicht das jüdische Land, sondern Jerusalem. Jesus redet also v. 16 von Leuten außerhalb Jerusalems, an denen er seine Mission ausführen will. Daß diese sich in einer anderen *αὐλή* befinden, wird durch das an unbetonter Stelle stehende *ταύτης* nicht gefordert. Ob sie in einer *αὐλή* sind oder nicht, kommt für das, was Jesus mit den Schafen tun will — *κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν* — garnicht in Betracht. Ganz unmöglich aber ist die Annahme, daß es sich hier um wilde Schafe handle, die noch auf den Bergen schweifen, und daß diese eben die Heiden seien. Die Berufung auf Ez. 34 ist völlig unzutreffend, da die Schafe dort nur Israeliten sind. Hat Jesus jene prophetische Schilderung im Sinne gehabt, was sich freilich nicht wahrscheinlich machen lassen kann, so ist bei den *ἄλλα πρόβατα* jedenfalls nur an außerhalb Jerusalems wohnende Juden zu denken.

Der folgende Satz: *κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν*, berichtet, was mit diesen anderen Schafen geschehen soll: Jesus muß sie führen, weiden, wie in v. 3f. davon die Rede gewesen. Dieses Tun wird mit *δεῖ* hingestellt als eine gött-

liche Notwendigkeit. Somit liegt hier eine genaue Parallele zu Luk. 4, 43 vor, wo Jesus seinen Fortgang von Kapernaum so motiviert: *καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην.* Merkwürdigerweise findet sich ein Hinweis auf das göttliche Gebot, auf dem das *δεῖ* beruht, in den zunächst auf *δεῖ με ἀγαγεῖν* folgenden Sätzen nicht, sondern erst zu Ende von v. 18: *ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου.* Und von diesen Worten rückwärts schauend sieht man ebenfalls keinen Satz, der als Inhalt eines göttlichen Befehles charakterisiert würde bis zu *δεῖ με ἀγαγεῖν.* Das muß gegen die dazwischen liegende Partie mißtrauisch machen.

Auch Wellhausen und Schwartz haben hier ihre kritischen Instrumente angesetzt, aber ohne Glück.

Wellhausen meint, v. 16 sprenge den logischen Nexus zwischen v. 15 und 17 und sei also interpoliert. Dieser vermutete logische Zusammenhang ist nicht vorhanden. Im Gegenteil, der Gedanke von v. 15: „ich setze mein Leben ein für die Schafe", findet in v. 17f. eine Wiederholung mit verändertem Sinn: *διὰ τοῦτό με ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ᾽ ἐμοῦ, ἀλλ᾽ ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν.* Hier handelt es sich selbstverständlich nicht um das Einsetzen des Lebens im Kampf mit den Feinden der Herde, sondern um die Dahingabe des Lebens in den Tod. *τιθέναι* gegenüber von *λαμβάνειν* ist gebraucht wie bei der Benutzung des Gewandes, das man ablegt und wieder anzieht (vgl. 13, 4. 12). Damit ist aber konstatiert, daß wir es hier zu tun haben mit dem Bearbeiter des Originals, der die Wendung *τιθέναι τὴν ψυχήν* in der Parabel und deren originaler Deutung, v. 11 und 15, auf Jesu Tod bezogen hat. Daß Jesus die Macht besitze, sein Leben zu lassen und wiederzunehmen je nach eigenem Belieben, erinnert an die 5, 21ff. entwickelten Gedanken, wonach der Sohn wie der Vater das Leben hat in sich selbst und deshalb ins Leben zurückrufen kann, *οὓς θέλει.* Daß diese Ausführung nicht der Grundschrift des Evangeliums angehört, ist damit erwiesen. Es liegt nun auf der Hand, daß sich die Schlußworte in v. 18: *ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός,* mit den eben besprochenen, ihnen vorangehenden Worten nicht verbinden lassen. Man bezieht sie geradezu auf das Hingeben und Wiedernehmen des Lebens. Aber das Wiedernehmen kann doch gewiß nicht unter dem Gesichtspunkt einer von Gott auferlegten Pflicht verstanden werden. Dazu redet v. 17f. vom Hingeben und Wiedernehmen nur als Resultat einer *ἐξουσία,* die Jesus nach freiem Ermessen ausüben kann, also nicht einer göttlichen *ἐντολή,* die er unbedingt erfüllen muß.

Diese Schwierigkeiten, an denen Wellhausen merkwürdigerweise empfindungslos vorübergegangen ist, hat Schwartz bemerkt und sie in folgender Weise aus der Welt zu schaffen gesucht: „Der ursprüngliche Wortlaut von 10, 17 kann nur gewesen sein: *διὰ τοῦτό με ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν*

ψυχήν μου und, sei es daran anschließend, sei es als parallele Fortsetzung von 10, 15: ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου." Allein weder v. 17a noch v. 15b charakterisiert das τιθέναι τὴν ψυχήν als einen göttlichen Befehl, auf den mit ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον zurückgewiesen werden könnte. Das paßt nur zu κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν. Damit ist nun aber gegeben, daß nicht bloß die von Schwartz noch stehengelassene erste Hälfte von v. 17 als Interpolation fallen muß, sondern auch die zweite von v. 16: καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν, καὶ γενήσεται μία ποίμνη, εἷς ποιμήν.

Wie sich das Resultat: „Eine Herde, Ein Hirt" daraus ergeben kann, daß Jesus andere Schafe außerhalb Jerusalems auf die Weide führt, ist ohne Umdeutung der originalen Worte in v. 16a nicht zu sagen. Das muß auf ein Zusammenkommen der ἄλλα πρόβατα mit den zuerst geweideten Schafen zurückgehen. Aber zunächst steht davon nichts zu lesen; denn ἀγαγεῖν heißt nicht „herbeiführen", sondern einfach: „führen, leiten". Sodann ist es nicht zu erklären, weshalb denn die anderen Schafe zu denen nach Jerusalem geführt werden sollten. Das versteht sich alles wohl nur unter der Voraussetzung, daß unter den Schafen ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης die Juden verstanden sein sollen, und unter den ἄλλα πρόβατα die Heiden. Die Vereinigung dieser beiden ist nur möglich auf Grund des Todes Jesu; vgl. Eph. 2, 11ff. Da muß dann allerdings das ἄγειν der Schafe als eine Tätigkeit Jesu verstanden werden, die nicht in die Gegenwart fällt, sondern in die Zeit nach seinem Tode.

Daß wir es hier mit den Aus- und Umdeutungen eines Späteren zu tun haben, ergibt sich mit Sicherheit aus der bisherigen Darstellung, wird aber noch gestützt durch die nächste Parallele zu diesen Gedanken im Evangelium, 11, 52f. An das Urteil des Kajaphas 11, 50: οὐδὲ λογίζεσθε ὅτι συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται, schließt sich eine jener Erläuterungen von Worten Jesu im vierten Evangelium, die diesen einen tieferen, aber aus der betreffenden Situation völlig herausfallenden Sinn geben und sich dadurch besonders deutlich als spätere Zusätze herausstellen[1]: καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν.

Es bleibt also von v. 16—18 als der Grundschrift angehörig nichts anderes übrig als: καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν. ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου — also gerade wie in Luk. 4, 43 ein Wort Jesu, durch das er ein Verlassen der bisherigen Stätte der Tätigkeit motiviert. Jene Parallele ist deshalb so schlagend, weil es sich in unserm Zusammenhange um den Abschluß der Tätigkeit in Jerusalem handelt. Jesus war nach Jerusalem zum Laubhüttenfeste gekommen, nachdem er vorher Jerusalem und Judäa verlassen hatte

1. z. B. 2, 21. 7, 39. 12, 33. 18, 9.

wegen der Anfeindungen der Judäer (7, 1). Er war deshalb zunächst nur ἐν κρυπτῷ zugegen (7, 10), hatte sich erst in der Mitte des Festes im Tempel gezeigt (7, 14) und dort seinen Feinden mitgeteilt, daß er nur kurz in Jerusalem verweilen werde (7, 34). Am letzten Tage des Festes (7, 37—44. 9, 1, vgl. S. 180) war ihm der Blinde aufgestoßen, an dessen Heilung und weiteres Geschick sich die parabolischen Äußerungen im 10. Kapitel anschließen. Nun tritt 10, 22 die chronologische Notiz ein: ἐγένετο δὲ τὰ ἐγκαίνια ἐν Ἰεροσολύμοις. Dadurch wird der damit eingeleitete Bericht ein Vierteljahr später gesetzt als die Hirtengleichnisse. Mithin steht das, was wir als der Grundschrift angehörig aus 10, 16—18 herausgestellt haben, als Abschluß des Aufenthaltes Jesu in Jerusalem beim Laubhüttenfeste an seinem Platze. Aus dieser schlichten Notiz hat der Bearbeiter, die historische Situation völlig verlassend, eine Ausführung über die durch Jesu Tod ermöglichte Berufung der Heiden zum Heile gemacht.

Mit dem Hinweis auf den Befehl Gottes, der ihn bestimme, auch andere Schafe zu weiden, verläßt Jesus Jerusalem und läßt die Leute in geteilter Meinung über sich zurück (v. 19—21). Die Bilderreden aus dem Hirtenleben, die er im Anschluß an das Ereignis der Blindenheilung gesprochen, geben den einen Anlaß zu dem Urteil: δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται, während die andern versichern: ταῦτα τὰ ῥήματα οὐκ ἔστιν δαιμονιζομένου, und auf die Tat, die diese Worte hervorgerufen, hinweisend, fragen: μὴ δαιμόνιον δύναται τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοῖξαι. An sich hat der Abschluß dieser Szene nichts Bedenkliches. Das Urteil von Schwartz, v. 19—21 stelle die Verbindung mit der Geschichte von der Blindenheilung nur in unvollkommener Weise her, wird doch wohl nicht aufrecht erhalten werden können, wenn zwischen 9, 34 und 10, 19 nichts anderes liegt als (9, 35). 10, 1—5. 11b—16a. 18c. Die an die Verstoßung des Geheilten durch die Pharisäer sich anschließende Rede Jesu ist so knapp und behält die geschichtliche Situation so bestimmt im Auge, daß von der Wiederherstellung einer abgerissenen Verbindung überhaupt nicht die Rede sein kann. Ohne weiteres kann die Erzählung fortfahren. Das σχίσμα ist aber keineswegs ein schematisches Motiv, sondern zeichnet die Eigentümlichkeit der Situation bei Jesu Aufenthalt in Jerusalem gelegentlich des Laubhüttenfestes; vgl. 7, 12. 25. 31. 41—43. 47ff. 9, 16.

Umgekehrt wie Schwartz stellt sich Soltau zu 10, 19—21; er sieht darin den Abschluß der Geschichte von der Blindenheilung, die durch die Einfügung der Hirtenrede rücksichtslos in zwei Teile zerbrochen worden sei. Die Unhaltbarkeit dieser Vorstellung ist zur Genüge erwiesen worden. Die Hirtenrede bildet ein organisch mit der Geschichte von der Blindenheilung zusammengehöriges Stück, das nur durch die Zusätze des Bearbeiters aus seinem ursprünglichen Zusammenhang gelockert worden ist.

Hiermit schließt der Bericht über Jesu Aufenthalt in Jerusalem zur Zeit des Laubhüttenfestes, der uns die ganze Spannung seiner Lage zeigt, wie sie

durch den Ausbruch der offenbaren Feindseligkeit von Seiten der Synedristen ein halbes Jahr vorher beim Passahfeste entstanden war.

Angesichts der gewonnenen Resultate bedarf die verbreitete Ansicht über die Gleichnisse des vierten Evangeliums einer Korrektur. Es ist unrichtig, wenn man behauptet, die synoptische Parabel fehle dem Johannes-Evangelium; an Stelle der παραβολή stehe die παροιμία, die nichts als Allegorie sei. In den griechischen Begriffen, die in der LXX beide zur Wiedergabe des hebräischen מָשָׁל dienen, ohne daß eine Verschiedenheit der Vorstellung konstatiert werden könnte, liegt der Unterschied von Parabel und Allegorie nicht. Aber wie es sich damit auch verhalten möge, wenn die Hirtenparabel in 10, 6 als παροιμία bezeichnet wird, so kommt das nicht weiter in Betracht, da diese Stelle garnicht zu der Grundschrift gehört. B. Weiß, dessen große Verdienste für die Parabelauslegung von Jülicher vollauf gewürdigt werden, hat auch in Beziehung auf Joh. 10 das Richtige im wesentlichen schon gesehen, und es ist bedauerlich, daß er von den meisten seiner Nachfolger zu ihrem Schaden ignoriert worden ist. So urteilt Wendt über die Reden Jesu im johanneischen Evangelium: „Es geht diesen Reden die volkstümliche Art ab, die den synoptischen Reden in so hervorragendem Maße eignet. Es fehlen ihnen die veranschaulichenden Exemplifikationen auf das konkrete Einzelne, wie es unter ganz bestimmten Verhältnissen geschieht oder geschehen soll. Es fehlen ihnen auch, zwar nicht Bilder und Vergleiche überhaupt, wohl aber solche ausgeführte Parabeln, in welchen ein einzelner irdischer Vorgang, wie er sich unter besonderen Umständen einmal zugetragen hat, zum Vergleiche herangezogen wird."

Ich möchte wohl wissen, worin die Hirtengleichnisse, wie sie eben in ihrer ursprünglichen Form herausgestellt worden sind, hinter der vollkommensten synoptischen Parabel zurückstehen. Freilich, wenn man die späteren allegorischen Ausdeutungen hineinmischt, so muß das Urteil anders lauten. Aber auch in den Synoptikern unterscheidet man zwischen Parabel und allegorischer Deutung; ja mehr als das, dort zeigen sich die Parabeln selbst vielfach in einer allegorischen Umgestaltung, aus der man, etwa mit Zuhilfenahme der Parallelberichte, erst die Grundgestalt wieder herstellen muß. In unserm Fall sind die Parabeln selbst im wesentlichen unberührt geblieben.

An die Grundgestalt der Hirtenparabeln hat nun der Bearbeiter allegorisierende Ausdeutungen angeschlossen 10, 6—11a. 16b—18b. 26—29. Die Nichtzugehörigkeit dieser Stücke zum Kern der Bilderrede ist so sicher nachzuweisen, wie nur etwas auf literarischem Gebiete aufgezeigt werden kann. Trotzdem sind gerade die Gegner des Dogmas von der Einheitlichkeit des vierten Evangeliums hier sehr in die Irre gegangen. Schwartz hat wenigstens das Stück 10, 1—5 in seiner Abgrenzung gegen die folgenden Ausdeutungen erkannt, glaubt aber, daß die Fortsetzung der Parabel zerstört und somit das Ganze undeutlich geworden sei. Wellhausen hat jene Grenze nicht erkannt, durch Beseitigung des in v. 6 offen daliegenden Grenzsteines Parabel und

allegorische Deutung durcheinander gebracht und die zweite Hälfte der Parabel (von v. 11 an) als einen mannigfach interpolierten Anhang betrachtet. — Soltau hat wie Schwartz richtig erkannt, daß die Ausführung über Jesus als die Tür zu den Schafen (v. 7—10) ein späterer Einschub von seiten dessen sei, der die Bilderrede in den Zusammenhang der Geschichtsdarstellung aufgenommen habe; aber im weiteren hat ihn die kritische Spürkraft verlassen. Er glaubt, daß in v. 1—5, 11–18, 25b—30 ein zusammenhängendes Redestück vorliege.

Vollends hört jede Scheidung von primären und sekundären Stücken in den Bilderreden bei Wendt auf, demjenigen Gelehrten, von dem Soltau urteilt, daß er für die Erkenntnis der Reden im vierten Evangelium als relativ selbständiger Stücke bahnbrechend gewirkt habe. Nach Wendt stellen die Stücke 9, 4f. 39—41. 10, 1—18 und, nach kurzer Unterbrechung, v. 24—38 eine Rede Jesu dar, die durch später hinzugefügte erzählende Partieen zerbröckelt worden sei. Wendts Hauptthese, daß im vierten Evangelium eine apostolische Redequelle enthalten sei, hat ihn unempfindlich gemacht gegen die kritischen Bedenken, zu denen die Rede selbst Anlaß gibt. Es fehlt für ihn der Anlaß der Rede durch ein bestimmtes Ereignis, und so sieht er die ganze Darstellung unter dem Gesichtspunkte allgemeiner religiöser Wahrheiten. Dadurch werden aber die Grenzen zwischen Parabel und allegorisierender Auslegung verwischt. So, das Nächstliegende übersehend, hat Wendt ein Problem geschaffen, über das andere nicht so leicht wegkommen: wie man es erklären könne, daß der Evangelist den Zusammenhang einer Rede zerstört habe durch dazwischen gesetzte, zum Teil umfangreiche Erzählungen wie die ganze Geschichte von der Blindenheilung. Er berührt sich insofern mit Schwartz und Wellhausen, als auch diese die Zeit und Ortsangabe in v. 22f. als einen sekundären Zug ansehen. Die Unmöglichkeit dieser Auffassung ist oben nachgewiesen worden.

Bei Schwartz und Wellhausen bildet die zurückgewiesene Deutung ein Glied in der Kette des Beweises für die von ihnen in Übereinstimmung mit Roland Schütz vertretene Ansicht, daß die Festreisen Jesu nicht in das ursprüngliche Evangelium hineingehören. Bisher hat sich diese Ansicht nicht bewährt. An unserer Stelle zeigt sich gerade, daß die Hirtenrede in ihrer ursprünglichen Form, nicht in der späteren allegorisierenden Bearbeitung, den Ortswechsel in 10, 22 fordert (vgl. v. 16). Was man dagegen einwendet, die Zugehörigkeit von v. 26—29 zur Hirtenrede, wird ebenfalls durch die Erkenntnis beseitigt werden, daß v. 26—29 aus der Feder des Redaktors stammt.

Jesus auf dem Tempelweihfeste und in Peräa 10, 22—42.

Daß mit 10, 19—21 die Szene auf dem Laubhüttenfeste abschließe, wird von Wellhausen in Abrede gestellt, der v. 22f. (*ἐγένετο δὲ τὰ ἐγκαίνια ἐν Ἱεροσολύμοις· χειμὼν ἦν· καὶ περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ ἐν τῇ στοᾷ*

Σολομῶνος) als eine „an äußerst unpassender Stelle“ angebrachte Zeit- und Ortsangabe beurteilt, die mit Unrecht v. 24 von 21 losreiße. Ähnlich urteilt Schwartz (II, 122): „10, 22 rückt die Zeit plötzlich kräftig vor, von Laubhütten zu den Enkänien; aus dem Herbst ist Winter geworden. Aber Jesu Rede biegt nach den ersten Worten 10, 26 in den Zusammenhang ein, in dem sich die Ausführungen über den Hirten und seine Schafe 10, 1ff. bewegen: wieder reißt eine Zeitangabe mit dem Wenigen, was an sie angeschlossen ist, Zusammengehöriges auseinander.“ Ein enger Anschluß von v. 24 (*ἐκύκλωσαν οὖν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἔλεγον αὐτῷ· ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις; εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὸν ἡμῖν παρρησίᾳ*) an v. 19—21 besteht nicht. Hier wird berichtet, daß die Rede Jesu von vielen als die Raserei eines Dämonischen beurteilt worden sei, während andere durchaus auf Jesu Seite treten, dessen Wunder an dem Blinden sie zu der Überzeugung gebracht hat, daß er von Gott gesandt sei. Keine dieser beiden Gruppen ist von der Stimmung beherrscht, die uns in v. 24 bei den Judäern entgegentritt, nämlich der Ungewißheit, ob sie ihn für den Christus halten sollen oder nicht. Das setzt eine völlig neue Situation voraus. Wellhausen legt sich die Sache auf folgende Weise zurecht: „Die Juden sind hier die Zuhörer (v. 19. 24), was aus der Rede vom Hirten sich keineswegs von selber ergibt. Sie zanken sich zunächst untereinander über Jesus (19—21) und bringen dann den Streit vor ihn selber (24), indem sie von ihm (natürlich nicht erst nach ein paar Monaten) eine offene Erklärung verlangen, ob er sich mit dem Hirten als Messias bezeichne.“ Wenn ich mit Wellhausen der Ansicht bin, daß sich 10, 1ff. nicht an das unmittelbar Vorhergehende (9, 35—41) anschließt, so können als Zuhörer bei den Hirtenparabeln allerdings die in 9, 40 auftretenden Pharisäer nicht ohne weiteres angenommen werden. Schließen sich die Hirtenparabeln dagegen unmittelbar an die Geschichte von der Blindenheilung an, so wüßte ich nicht zu sagen, wer als Zuhörer zu denken wäre, wenn nicht die Judäer. So ist daraus, daß in 10, 19 und in v. 24 die Judäer auftreten, nicht zu schließen, daß es sich um dieselbe Situation handle. Als ein starkes kritisches Versehen muß es aber gelten, wenn Wellhausen behauptet, die Judäer seien v. 24 an Jesus mit der Frage herangetreten, ob er sich mit dem Hirten als Messias bezeichne. Das ist allerdings „nach ein paar Monaten“ nicht zu denken. Aber der von Wellhausen v. 24 gefundene Gedanke steht ja garnicht da. Die Judäer fordern nur, daß Jesus ihnen offen heraus sage, ob er der Christus sei. Daß in dem *παρρησίᾳ* ein Hinweis auf die Hirtenrede mit ihrer bildlichen und deshalb mehrdeutigen Ausdrucksweise liege, kann man um so weniger behaupten, als Jesus in v. 25 antwortet: *εἶπον ὑμῖν, καὶ οὐ πιστεύετε.* Er will also den Judäern gerade heraus gesagt haben, daß er der Christus sei, und nicht die Undeutlichkeit seines Ausdrucks, sondern ihr Unglaube ist der Grund, daß sie ihn nicht verstanden haben. Diesem Unglauben gegenüber verweist er auf die Werke, die er in seines Vaters Namen getan hat, und die für ihn Zeugnis ablegen. Wellhausen ist der Plural *ἔργα*

auffällig; und das ist er auch, wenn man v. 22f. als späteren Zusatz streicht und nun das Gespräch v. 24ff. unmittelbar an die Blindenheilung heranrückt. Fällt dagegen diese Szene auf das Tempelweihfest, also drei Monate nach dem Laubhüttenfeste, so liegt kein Grund zu der Annahme vor, Jesus müsse hier bloß auf das Werk der Blindenheilung Bezug nehmen.

Der Eindruck, den Schwartz und Wellhausen von der engen Zusammengehörigkeit des Gesprächs v. 24ff. mit den Hirtengleichnissen erhalten haben, erklärt sich daraus, daß sich in v. 26—29 ein Nachklang der Parabeln findet: Der Unglaube der Judäer folgt daraus, daß sie nicht zu Jesu Schafen gehören; seine Schafe hören auf seine Stimme, er kennt sie, und sie folgen ihm. Es sind das freie Verwendungen der Gedanken aus v. 1—5 und 14. Ist es immerhin auffallend, daß bei einer ein Vierteljahr später fallenden Gelegenheit die aus ganz besonderer Situation herausgewachsene Bilderrede noch einmal verwendet wird, so könnte man das doch aus der Freiheit der schriftstellerischen Tätigkeit erklären. Dagegen ist es bedenklich, wenn der Gedanke von den Schafen Jesu in v. 28f. in einer Weise fortgeführt wird, daß dadurch jeder Zusammenhang mit der v. 24 eröffneten Situation verloren geht: *κἀγὼ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον, καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ οὐχ ἁρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μου. ὁ πατὴρ ὃ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστιν, καὶ οὐδεὶς δύναται ἁρπάζειν ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρός. ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.* Dazu kommt nun aber noch, daß diese Gedanken zumeist nicht dem Original der Hirtenparabeln entstammen, sondern der dem Bearbeiter zugewiesenen Deutung v. 6—10; vgl. v. 10: *ὁ κλέπτης οὐκ ἔρχεται εἰ μὴ ἵνα . . . ἀπολέσῃ. ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν.* Vgl. außerdem die S. 149ff. nachgewiesenen Zusätze des Bearbeiters in 6, 37ff. Damit ist festgestellt, daß der mit v. 26 beginnende Nachklang der Hirtengleichnisse interpoliert sein muß.

Soltau, der, was die Parabeln selbst betrifft, sehr in die Irre gegangen ist, hat an dieser Stelle richtiger geurteilt: v. 26—29 seien auszuscheiden, mit v. 32 werde der Gedanke von v. 25 wieder aufgenommen. In der Tat findet der Hinweis auf die Werke Jesu, die den Judäern Anlaß zum Glauben an ihn sein sollten, in v. 32 seine Fortsetzung: *πολλὰ ἔργα καλὰ ἔδειξα ὑμῖν ἐκ τοῦ πατρός· διὰ ποῖον αὐτῶν ἔργον ἐμὲ λιθάζετε;* Diese Worte weisen zurück auf v. 31, wo, nachdem Jesus in v. 30 seine Ausführung mit dem Satze: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν*, geschlossen hat, berichtet wird: *ἐβάστασαν πάλιν λίθους οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν.* Der Anlaß zu diesem Steinigungsversuche liegt nach v. 33 in Jesu Äußerung von der Einheit mit dem Vater. Danach umfaßt der Einschub höchstens v. 26—29.

Freilich bezüglich des 29. Verses liegt die Sache nicht so einfach, und ich danke es einer brieflichen Mitteilung von R. Schütz, daß ich seit meiner Arbeit über die Hirtengleichnisse des 4. Evangeliums im Verständnis dieser Stelle wesentlich gefördert worden bin. Schütz weist mit Recht darauf hin, daß die Deutung von v. 29 durch v. 28 unmöglich ist. In diesem heißt es,

daß keiner die Schafe aus Jesu Hand reißen werde, in v. 29 dagegen: *ὁ πατήρ ὃ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστιν, καὶ οὐδεὶς δύναται ἁρπάζειν ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ πατρός.* Hier handelt es sich also um etwas, das nicht sowohl in Jesu, als in des Vaters Hand ist: der Vater hat Jesu in freier Liebe gegeben, was keines Menschen Macht aus des Vaters Hand reißen kann. Dabei kann man natürlich nicht an die Schafe denken, von denen, wie R. Schütz mit Recht betont, vollends nicht gesagt werden kann, daß sie größer als alles seien. Damit ist gegeben, daß v. 29 nicht dem Bearbeiter angehört, sondern daß v. 28b (*καὶ οὐχ ἁρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μου*) ein Mißverständnis von v. 29 bringt, zu dem der Bearbeiter von seinem Zusatz v. 26—28 überleiten mußte. Und zwar findet sich hier dieselbe unrichtige Beziehung eines neutralen Ausdruckes auf Personen, die in 6, 37 und 39 herausgestellt worden ist, und die bei der Deutung von 17, 12 durch 18, 9 auf der Hand liegt. Wie Jesus im Original von 6, 37. 39 von dem ihm vom Vater gegebenen Lebensbrot redet, das er nicht wegwerfen und umkommen lassen will, so 10, 29 von der ihm vom Vater verliehenen Gottesgabe, die kein Mensch aus Gottes Hand reißen kann. Die nächste Parallele zu dem Gedanken ist das Wort des Täufers 3, 27: *οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδέν, ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.* Instruktiv ist auch der Vergleich mit Phil. 2, 6: *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.* Von hier aus versteht sich nun auch v. 30: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.* Was Jesus vom Vater empfangen hat, ist etwas, das kein Mensch sich rauben kann, sondern das nur dem zu Teil wird, der mit Gott einig ist. Daß die Gedanken in v. 29. 30 sich eng an v. 25 anschließen, liegt auf der Hand: Die Werke, die Jesus tut in seines Vaters Namen, die zeugen für ihn; denn sie sind größer als alles, was Menschen von sich aus tun können. Somit ist nur v. 26—28 als Zusatz des Bearbeiters aufzufassen.

Über die Darstellung des von dem Einschub befreiten Stückes macht Wellhausen Glossen, die es fraglich erscheinen lassen könnten, ob hier alles in Ordnung sei: „Dann folgt der Avers des Prädestinationsgedankens, daß nämlich die Seinen durch nichts aus seiner Hand gerissen werden können — oder aus der Hand seines Vaters, was er nur zusetzt, um daran anzuknüpfen ‚Ich und der Vater sind eins' und durch dies Wort den Juden Anlaß zu geben zu dem Versuch, ihn zu steinigen. Während sie nun mit Steinen in der Hand dastehen, argumentiert er ruhig weiter und beruft sich auf ein Schriftzeugnis dafür, daß Menschen Götter genannt werden dürfen. Inzwischen scheinen den andern die Steine entfallen zu sein; zuletzt suchen sie ihn nur zu greifen, und er entzieht sich dem." Über v. 29f. ist bereits das Nötige gesagt worden. Daß Jesus, nachdem die Juden die Steine ergriffen, ruhig weiter argumentiert habe, als ob sie nichts getan hätten, kann man doch nicht sagen, da Jesus sie in v. 32 direkt interpelliert, weshalb sie ihn, der doch nur gute Werke in ihrer Mitte getan, steinigen wollten. Und daß den Juden während des Gespräches die Steine entfallen zu sein scheinen, da sie ihn v. 39 nur

zu greifen suchen, ist doch gewiß eine äußerst unbillige Auslegung. Sie greifen ihn nur, um ihn niederzuwerfen oder aus der Stadt zu bringen und dann zu steinigen[1]. Jedenfalls hat der Verfasser es so gemeint, wie sich aus 11, 8 (*ῥαββεί, νῦν ἐζήτουν σε λιθάσαι οἱ Ἰουδαῖοι*) ergibt. Somit zeigt sich, daß Wellhausen an dem Abschnitt 10, 22—39 überscharfe Kritik geübt, aber gerade das kritisch Bedenklichste, v. 26—28, übersehen hat. Der Nachklang der Hirtenparabeln ist ein fremder Einschub von der Hand dessen, der die allegorisierende Deutung geliefert hat.

An den kurzen Bericht über Jesu Aufenthalt in Jerusalem beim Tempelweihfeste schließt sich noch knapper der von seiner Übersiedelung nach Peräa 10, 40—42. Wellhausen rechnet ihn zur Grundschrift und meint, er habe sich ursprünglich an 8, 59 angeschlossen. Daß letzteres in jeder Beziehung unmöglich ist, hat die Untersuchung von Kap. 8—10 ergeben. Daß sich 10, 40—42 tadellos an das vorhergehende Stück anschließt, ist ebenso gewiß. Beides wird also zur Grundschrift gehören.

Die Auferweckung des Lazarus 11, 1—46.

Jesu Aufenthalt in Peräa wird verkürzt durch die Erkrankung des Lazarus von Bethanien und Jesu Abreise zu ihm. Die Perikope von seiner Auferweckung gehört zu den für die Beurteilung des Evangeliums wichtigsten Abschnitten. Um so erfreulicher ist es, daß sich hier ein Konsensus völlig unabhängig von einander arbeitender Forscher herausgestellt hat, der zu der sicheren Hoffnung Anlaß gibt, daß die Kritik hier bald auf festem Boden stehen werde.

Der Beginn des Berichtes v. 1a ist sehr merkwürdig: *ἦν δέ τις ἀσθενῶν, Λάζαρος ἀπὸ Βηθανίας.* Was Wellhausen als sprachlich unerträglich empfindet, wird von Schwartz als solches so motiviert: „Eine Geschichte, die in Bethanien spielt, kann nicht anfangen *ἦν δέ τις ἀσθενῶν, Λάζαρος ἀπὸ Βηθανίας*, und da die Krankheit das Hauptmotiv ist, das die Handlung in Bewegung setzt, kann sie nicht durch ein Partizipium, das zum unbestimmten Pronomen tritt, ausgedrückt werden; korrekt würde es heißen: *ἦν δέ τις Λάζαρος ἐν Βηθανίᾳ· ὃς ἠσθένησεν.*“ Diese Bemerkung ist durchaus zutreffend, würde sich aber ohne weiteres erledigen, wenn man statt *ἀσθενῶν* läse *ἄνθρωπος*. Vgl. 3, 1 cod. M: *ἦν δέ τις ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων*; ähnliche Anfänge oft, z. B. Luk. 16, 1. 19. Damit wäre auch das *ἀπὸ Βηθανίας* statt des von Schwartz erwarteten *ἐν Βηθανίᾳ* gerechtfertigt; vgl. z. B. Matth. 27, 57. Wenn aber Wellhausen hier eine Angabe über das Verhältnis des Lazarus zu Jesus vermißt, so kann man eine solche um so weniger erwarten, als sie ja in v. 5 gegeben wird. Immerhin bedarf die Lesart *ἀσθε-*

1. Vgl. Act. 7, 56. Lev. 24, 14. 23. 1 Reg. 21, 10. 13 und oft sonst.

νῶν einer Erklärung; man muß doch wohl in v. 1 eine Bemerkung über die Krankheit des Lazarus gesucht haben. Um das zu begreifen, muß zunächst der Text der folgenden Verse sicher gestellt sein.

An ἀπὸ Βηθανίας schließt sich erklärend an 1b: ἐκ τῆς κώμης τῆς Μαρίας καὶ Μάρθας τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς. (2) ἦν δὲ Μαρία ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρῳ καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξὶν αὐτῆς, ἧς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἠσθένει. Darüber, daß diese Worte eine Glosse sind, braucht nach Wellhausen kein Wort verloren zu werden. Bei dem jetzigen Stand der Auslegung kann aber eine Motivierung dafür wohl nicht schaden.

Wie kann der Erzähler Bethanien als das Dorf der Maria und Martha bezeichnen, von denen er doch seinen Lesern noch nichts berichtet hatte? Er setzt offenbar die Geschichte Luk. 10, 38—42 als bekannt voraus, wo von einer κώμη berichtet wird, in der Martha als Hausbesitzerin lebte und Jesu Herberge gewährte, wo ihre Schwester Maria sich als gesammelte Zuhörerin des Herrn Lob erwarb und der Martha als Vorbild hingestellt wurde. Aus diesem Wertverhältnis der beiden Schwestern erklärt es sich offenbar auch, daß an unsrer Stelle Maria zuerst erwähnt wird, während sie in v. 5 fast hinter Martha verschwindet (vgl. v. 19) und auch in dem weiteren Verlauf der Geschichte nicht wie Martha handelnd eingreift, sondern nur passiv und schattenhaft bemerkbar wird.

Stärker noch sind die Bedenken gegen v. 2. Von der Salbung Jesu durch Maria erzählt der Evangelist erst 12, 3. Wie kann er nun in 11, 2 seinen Lesern dadurch nähern Bescheid geben, daß er sie an etwas erinnert, was er noch garnicht mitgeteilt hat?[1] Beabsichtigte er, die Geschichte von der Salbung später zu erzählen, so begreift sich nicht, wie er hier auf sie als auf etwas bereits Bekanntes zurückweisen konnte. Eher würde man verstehen, wenn er mit einer kurzen Notiz den Bericht seiner Geschichte angekündigt hätte. Man hilft sich über die Schwierigkeit dadurch hinweg, daß man sagt, die Salbungsgeschichte sei den Lesern bereits bekannt gewesen. Aber woher? In den synoptischen Parallelen zu Joh. 12, 1—8 wird die Salbende weder als Maria noch als des Lazarus Schwester bezeichnet; Luk. 7, 36—50 spielt nicht einmal in Bethanien, und die Salbende ist eine große Sünderin; in Matth. 26, 6–13. Mark. 14, 3—9 aber steht nichts von dem Zuge, der Joh. 11, 2 hervorgehoben wird: καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξὶν αὐτῆς. Somit wird es wohl dabei bleiben, daß v. 1b und 2 eingeschoben worden sind von einem Schriftsteller, der das Lukas-Evangelium und die Grundschrift des Johannes-Evangeliums gelesen hatte und nun bei der Nennung von Bethanien die Leser der von ihm kommentierten Schrift sofort über die Bedeutung dieses Ortes orientieren wollte. Das Ungeschick seines Einschubes zeigt sich besonders deutlich in der relativischen Wendung, durch

1. Vgl. Schwartz: „Vollends grotesk ist der Versuch, Maria durch Hinweis auf eine Geschichte, die erst später erzählt wird, zu einer bekannten Person zu machen."

die er wieder zur unterbrochenen Geschichte zurückbiegen will: ἧς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἠσθένει. Ganz nebensächlich wird hier das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Lazarus und den beiden Schwestern erwähnt, obwohl doch hieraus sich erklärt, daß Jesus von der Krankheit des Lazarus Kunde erhalten hatte. Man sollte erwarten, daß statt ἐκ τῆς κώμης τῆς Μαρίας καὶ Μάρθας geschrieben wäre: ὁ ἀδελφὸς τῆς M. κ. M. Jetzt scheint es zuerst, als ob der in v. 1a ganz allgemein charakterisierte Λάζαρος ἀπὸ Βηθανίας mit Maria und Martha nichts zu tun hätte;[1] als ob diese bloß genannt wären, um dem Leser den Wohnort des Lazarus näher zu charakterisieren und dieses Bethanien etwa von dem jenseits des Jordan (1, 28) zu unterscheiden. Das erklärt sich alles daraus, daß v. 1b. 2 erst später eingefügt worden ist, „und zwar von Anfang bis zum Ende“ (Wellhausen). Schwartz meint freilich, mit bloßen Streichungen sei in v. 1f. nichts auszurichten, man müsse sich damit begnügen, aus den Unordnungen auf eine Überarbeitung zu schließen. Mir scheint es, als ob mit der Konjektur ἄνθρωπος für ἀσθενῶν in v. 1 alles gemacht sei.

Bei dem Fortfall von v. 1b. 2 ergibt sich aus v. 3 für die Gestaltung des Textes Folgendes: Da die Krankheit des Lazarus nur in der Botschaft der Schwestern erwähnt wird, so ist es begreiflich, daß der Bearbeiter es für nötig hielt, sie bereits vorher als Tatsache zu berichten. Daraus erklärt sich in v. 1 das statt des ursprünglichen ἄνθρωπος eingefügte ἀσθενῶν, worauf dann das ἠσθένει noch einmal zurückweist. Sodann ist es doch wohl zweifellos, daß in v. 3 der Name der beiden Schwestern gestanden hat, den der Bearbeiter weggelassen hat, da er sich mit ihnen bereits in v. 1b. 2 beschäftigt hatte. Wellhausen urteilt freilich: „Das Bedenken, daß ohne v. 2 die Beziehung des Lazarus zu Martha und Maria nicht erhellen würde, ist gegenstandslos, weil er nicht ihr Bruder ist (E. Schwartz).“ Sollte das nicht auf einem Irrtum beruhen? Schwartz sagt doch nur, daß man auf Grund von v. 1f. nicht auf den Gedanken kommen könne, daß Lazarus der Bruder der beiden Schwestern gewesen, vertritt aber doch die Ansicht, daß „das ursprüngliche vierte Evangelium Lazarus mit den beiden Schwestern in Bethanien lokalisierte“, streicht auch nicht, wie Wellhausen, v. 5. Jene falsche Annahme hat Wellhausen zu einer Reihe von Konsequenzen verleitet, die für das Verständnis der weiteren Erzählung verhängnisvoll geworden sind. Nach ihm „gehören die Schwestern überhaupt nicht in die Grundschrift.“ Übrigens müßte er nicht bloß in v. 5, sondern auch in v. 3 αἱ ἀδελφαί streichen und λέγουσαι in λέγοντες verändern. Somit wird es doch wohl richtiger sein, wenn man in v. 3 liest: αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ Μάρθα καὶ Μαρία. Dagegen ist es

1. Schwartz: „Niemand, der den Anfang unbefangen liest, kann sich dessen versehen, daß Lazarus der Bruder der beiden Schwestern ist; diese zum Verständnis unentbehrliche Notiz hinkt in dem schlechten Relativsatz (11, 2) ἧς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἠσθένει nach, der σθένει (?) ungeschickt wiederholt.“

unnötig, das Pronomen *αὐτόν* durch *Ἰησοῦν* zu ersetzen, da im Original, bei der Beseitigung von v. 1b. 2, der enge Anschluß an 10, 40—42 überhaupt keine Unklarheit zuläßt.

Der Botschaft der Schwestern an Jesus: *κύριε, ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ*, korrespondiert offenbar v. 5: *ἠγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον*. So auch Schwartz: „11, 4 muß einfach ausgeschieden werden, da der Vers den erklärenden Zusatz *ἠγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς κτλ.* (11, 5) von dem Kolon *ὃν φιλεῖς* (11, 3) trennt, das er erklären soll." Zwischen der Botschaft der Schwestern und v. 5 schiebt sich v. 4 ein: *ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς*. Wir haben hier den ersten in einer ganzen Reihe von Zügen, der eine andere Reihe durchaus entgegengesetzten Charakters gegenübersteht. In v. 4 sagt Jesus mit völliger Klarheit und Bestimmtheit voraus, des Kranken Zustand werde schließlich nicht den Tod zur Folge haben, sondern es werde Gott und der Sohn Gottes dadurch verherrlicht werden — ob durch Heilung der Krankheit oder Auferweckung von dem Tode, wird hier nicht angegeben. Aber die Ausführung v. 11—15 läßt keinen Zweifel darüber, daß letzteres gemeint sei. Hiermit tritt in Widerspruch nicht bloß der durch die weiteren Untersuchungen erst völlig ins Licht zu stellende Drang Jesu, sofort die Stätte seiner Bergung in Peräa zu verlassen und in das für ihn lebensgefährliche Judäa zu ziehen (v. 7ff.), sondern auch der Verlauf bei des Lazarus Leiche: Jesu Bewegung (v. 35) und der Dank, den er Gott darbringt für die Erhörung seines Gebetes (v. 41), was doch offenbar voraussetzt, daß er in heißem Gebete mit Gott um des Lazarus Leben gerungen hat. Wir haben es in v. 4 mit der Anschauung des Ereignisses zu tun, die vom Bearbeiter im Unterschiede vom Originale vertreten wird. Schwartz hat überdies einen von mir übersehenen Zug hervorgehoben: „(es) geht erst 11, 6 die Erzählung *ὡς οὖν ἤκουσεν ὅτι ἀσθενεῖ* weiter; es kann also nicht *ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς* vorangehn".

Was die Bedeutung von v. 4 betrifft, so pflegt man auf 9, 3 als Parallele hinzuweisen, wo ebenfalls mit dem Motiv des *δοξάζεσθαι* gearbeitet werde. Dort liegt nun, wie nachgewiesen ist, die Grundschrift vor. Die angebliche Parallele ist aber doch sehr andersartig. Es ist dort nicht davon die Rede, daß der Menschensohn verherrlicht werde, sondern „daß die Werke Gottes an ihm (dem Blinden) offenbar würden". Sodann handelt es sich nicht um einen Krankheitsfall, über den Jesus nur durch Nachricht aus der Ferne Mitteilung erhält, sondern um ein Leiden, das er untersuchen und dann durch Anwendung eines medizinischen Mittels beseitigen kann. Der Fall geht in keinem Zug über die Prognose eines Arztes hinaus; das Wunder liegt in der Kraft des angewandten Mittels. Somit kann durch Hinweis auf 9, 3 die Zugehörigkeit von 11, 4 zur Grundschrift nicht bewiesen werden.

Der eng an v. 3 sich anschließende v. 5 bereitet offenbar den Zug vor, daß Jesus sich durch die Liebe, die er nicht bloß zu Lazarus, sondern auch

zu seinen Schwestern hatte, habe bewegen lassen, ihrer Bitte sofort Folge zu leisten. Man erwartet, daß der Vordersatz in v. 6: *ὡς οὖν ἤκουσεν ὅτι ἀσθενεῖ*, einen Nachsatz des Inhalts vorbereite: beschloß er wieder nach Judäa zurückzukehren. In der Tat findet sich dieser Gedanke in v. 7: *λέγει τοῖς μαθηταῖς· ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν.* Aber dazwischen schiebt sich in v. 6 ein Nachsatz ganz anderen, höchst überraschenden Inhalts ein: *τότε μὲν ἔμεινεν ἐν ᾧ ἦν τόπῳ δύο ἡμέρας.* Anstatt daß die Bitte der Schwestern eine sofortige Erfüllung gefunden hätte, bleibt Jesus noch zwei Tage dort, wo er sich aufhält. Das sieht so aus, als ob er ganz gleichgültig dagegen gewesen wäre, daß dem Kranken noch rechtzeitig Hülfe gebracht würde. Das würde mit der Anschauung in v. 4 stimmen, wonach Jesus keinerlei Besorgnis für Lazarus hat, sondern gewiß ist, daß dessen Krankheit dem Vater und ihm selbst zur Verherrlichung ausschlagen werde. Liest man v. 17 und 39, daß Lazarus bei Jesu Ankunft in Bethanien schon 4 Tage im Grabe gelegen, sodaß Martha darauf aufmerksam machen mußte, daß die Leiche bereits den Verwesungsgeruch verbreite, so sieht man deutlich, worauf die Bemerkung in v. 6 zielt: Jesus bleibt absichtlich noch zwei Tage an seinem Aufenthaltsorte, damit die Wundertat an dem Gestorbenen, deren er sicher ist, um so überwältigender ausfalle.

Wir haben also allen Grund, die den Zusammenhang in v. 5 und 7 zerreißenden Worte von *τότε μὲν ἔμεινεν* bis *ἔπειτα μετὰ τοῦτο* für einen Zusatz zu halten[1], dessen Anschauung sich eben so eng mit der in v. 4 verknüpft, wie sich die zurückbleibenden Stücke zu Einem Gedankengang zusammenschließen: Kaum hat Jesus gehört, daß der geliebte Bruder der geliebten Schwestern erkrankt sei, so fordert er seine Jünger auf, wieder mit ihm nach Judäa zu gehen, und — so fahren wir in der Reproduktion des Textes fort — läßt sich von seinem wagehalsigen Entschlusse durch den Einspruch der Jünger nicht abbringen.

Auf den Einwand der Jünger in v. 8: *ῥαββεί, νῦν ἐζήτουν σε λιθάσαι οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ*, der auf das Ereignis 10, 31ff. hinweist, und dessen Echtheit zu bezweifeln kein Grund vorliegt, antwortet Jesus v. 9f.: *οὐχὶ δώδεκα ὧραί εἰσιν τῆς ἡμέρας; ἐάν τις περιπατῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει. ἐὰν δέ τις περιπατῇ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ.* Bei diesen Worten ist zunächst klar, daß ein ähnlicher Gedanke wie in 9, 4 ausgesprochen ist: *ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντος ἡμᾶς ἕως ἡμέρα ἐστίν. ἔρχεται*

1. Vgl. Wellhausen: „Wenn die Angabe, daß Lazarus bei der Ankunft Jesu schon drei oder vier Tage im Grabe gelegen habe, nicht zur Grundschrift gehört, so auch nicht die entsprechende, daß Jesus auf die Nachricht von seiner Erkrankung mit Fleiß noch zwei Tage an Ort und Stelle geblieben sei. Er wird dann nicht von Liebe und Mitleid getrieben, dem Kranken so schnell wie möglich zu helfen, sondern läßt ihn erst sterben in der Absicht, durch die Erweckung des Toten seine eigene Herrlichkeit an den Tag zu legen". Ebenso Schwartz.

νὺξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. Dieser Satz ist insofern weniger detailliert als der in 11, 9f., als dort die 12 Stunden des Tages namhaft gemacht werden, eine sprüchwörtliche Wendung, die auch sonst begegnet; vgl. Test. Abr. ed. James p. 111: δώδεκα ὧραι τῆς ἡμέρας εἰσίν. Sonst unterscheiden sich die bildlichen Wendungen an den beiden Stellen so, daß Jesus im Eingang der Blindenheilung davon redet, daß man schaffen muß, solange es Tag ist, während er angesichts der Reise nach Bethanien von dem περιπατεῖν spricht, das solange ohne Fährlichkeit verläuft, als das Licht des Tages leuchtet. Das προσκόπτειν bezieht sich selbstverständlich nicht auf Anstoßen und Zufallekommen in sittlichem Sinne, sondern auf die durch den Eintritt des Todes bedingte Behinderung, die Berufswerke zu vollenden. Der Gedanke ist also wesentlich derselbe wie in der oft wiederkehrenden Wendung οὔπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτοῦ (7, 8. 30. 8, 20. 13, 1).

Wie nun aber der Gedanke von 9, 4 durch den Zusatz des Bearbeiters in 9, 5 über Jesus als das Licht der Welt gänzlich umgebogen worden ist, ebenso der in 11, 9f. durch die Zusätze ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει und ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ. Derjenige, der diese Sätze schrieb, hat nicht verstanden, daß Jesus das, was er in v. 9 vom Wandeln und Anstoßen gesagt hat, zunächst in Bezug auf sein eigenes Tun bemerkt hat und nicht auf das seiner Jünger, denen er mit diesen Worten entgegentritt. Der Bearbeiter hat vielmehr in der Wendung ἐάν τις περιπατῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ein die Menschen im allgemeinen treffendes Urteil gefunden, von dem er den eine Ausnahmestellung einnehmenden Jesus ausschließt. So versteht er denn gegen den geschichtlichen Zusammenhang προσκόπτειν[1] vom sittlichen Anstoßen, das vermieden wird, wo man im Lichte dieser Welt, Jesus, wandelt, wie davon 8, 12 die Rede ist[2], während es dem Anstoßenden eben fehlt an diesem Lichte, das in dem Zusatz in v. 10 — um den Widerspruch zum Original vollständig zu machen — als ein Licht bezeichnet wird, das im Menschen ist[3].

Befreit man v. 9 und 10 von diesen Zusätzen, so antwortet Jesus darin den besorgt protestierenden Jüngern mit dem Ausdruck freudiger Energie, daß es für ihn jetzt noch keine Gefahr gebe, daß es zunächst unbedenklich sei, nach Judäa zu gehen. Von hier aus gesehen drängt sich nun allerdings die Vermutung auf, daß nicht bloß jene beiden Zusätze die Rede von dem natürlichen Gebiete auf das sittliche hinüberziehen, sondern daß der ganze 10. Vers Zusatz ist. Es handelt sich in v. 9 nicht um den Gedanken, daß man die Zeit auskaufen müsse, so lange sie da sei, sondern um den, daß man, so lange es Tag sei, auch getrost seinen Weg gehen könne, da eine Hinderung nicht zu fürchten sei. Es ist dieselbe Überzeugung in nahe verwandter

1. Röm. 9, 32. 14, 21. 1 Petr. 2, 8.

2. Vgl. auch 1, 7. 9 und alle dem Bearbeiter angehörenden Parallelen 1, 4. 5. 8. 3, 19—21.

3. Vgl. Matth. 6, 23.

parabolischer Form ausgesprochen, wenn Jesus den Pharisäern, die ihn bestimmen wollen, das angeblich für ihn gefährliche Gebiet des Herodes Antipas zu verlassen, Luk. 13, 32 f. antwortet: *πορευθέντες εἴπατε τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ· ἰδοὺ ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰάσεις ἀποτελῶ σήμερον καὶ αὔριον, καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι. πλὴν δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἰερουσαλήμ.* Bei dieser Auffassung der Worte Joh. 11, 9 hat es in Jesu Mund keinen Sinn, zu betonen, daß der, welcher in der Nacht wandle, zu Falle komme, da die Meinung der Jünger ja die ist, daß Jesus schon früher zu Falle kommen werde, als er selbst es annimmt. Dagegen liegt die Sache anders für den, der die beiden Sätze: *ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει*, und: *ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ*, geschrieben hat. Er läßt Jesus die Mahnung aussprechen, daß man in seinem Lichte wandeln solle; dem entspricht die Warnung vor einem Wandel in Finsternis (vgl. 3, 19. 20). Somit wird von dem Worte Jesu in v. 9 und 10 nur der erste Teil bis *οὐ προσκόπτει* dem Original angehören.

Wellhausen kann über den Sinn von v. 9 nicht ins Reine kommen: „Was soll *οὐ προσκόπτει* in Anwendung auf Jesus bedeuten? Er weiß doch, daß er zu Fall kommen wird, er geht trotzdem nach Jerusalem und kann nicht meinen, es bestände keine Gefahr, da er bei Tage und nicht bei Nacht wirke. Es stört auch, daß er in 9 sagt, „weil er das Licht der Welt sieht", dagegen in 10 „weil das Licht nicht in ihm ist". Das eine Mal bleibt er im Bilde, das andere Mal fällt er heraus; er redet von einem Tage, der gegeben ist, aber von einer Nacht, die nicht sein sollte. Man kommt über ein Non liquet nicht hinaus und wird zu der Vermutung gedrängt, daß nicht alles in Ordnung sei." Diese Erwägungen sind nun wohl durch die obigen Ausführungen erledigt, wie sie wesentlich so auch von Schwartz angestellt worden sind. Und sollten auch die Worte in v. 9: *ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει*, sich nicht auf Jesus als Licht der Welt beziehen, so würde dann gerade das *τούτου*, das möglicherweise dagegen sprechen könnte, an das geistige Licht zu denken, den Gegensatz des unechten 10. Verses vorbereiten; und somit müßten die fraglichen Worte dem Bearbeiter zugeschrieben werden.

Wichtig ist nun aber, daß Wellhausen es nicht verständlich findet, daß Jesus behaupte, es bestände für ihn keine Gefahr, da er doch vielmehr seinem Tode entgegen gehe. Schwartz meint, Jesus müsse ursprünglich gesagt haben, „daß seine zwölfte Stunde nahe; er wolle sich nicht mehr schonen, sondern der Gefahr Trotz bieten um des Freundes willen." Wie man es anfangen will, diesen Sinn, durch den allerdings Wellhausens Bedenken beseitigt wird, aus v. 9 herauszulesen, ist mir nicht klar. Die Annahme der beiden hängt mit einer weiter reichenden Erwägung zusammen, in der sich Wellhausen ohne weiteres auf die Seite von Schwartz geschlagen hat. Letzterer behauptet: „Aus dem monotonen Nebel der spekulativen Reden Jesu über den Sohn und den Vater und dem schemenhaften Wirrwarr der sekundären Erzählungsmotive tauchen die Umrisse einer Dichtung auf, welche das

Leben Jesu als Tragödie nahm und ein vorläufiges Scheitern des Helden (8, 59) als retardierendes Moment benutzte, um mit verdoppelter Kraft zur Peripetie auszuholen." Wellhausen: „Die Lazarusgeschichte ist die Peripetie in der Erzählung der Grundschrift, wie E. Schwartz erkannt hat. Sie schließt eng an den vorhergehenden Bericht über die Flucht Jesu und motiviert seine Rückkehr. Um den kranken Freund zu retten, verläßt er den Ort, an dem er sich geborgen hat, und geht auf alle Gefahr hin nach Jerusalem zurück, ohne auf die Vorstellungen der Jünger zu achten." Was gegen diese Auffassung einer Dichtung von dem Helden Jesus Christus überhaupt spricht, kann an dieser Stelle nicht ausgeführt werden. Aber das ist gewiß, daß Jesus in v. 9 die Lazarusgeschichte anders ansieht. Hier betrachtet er seinen Gang nach Bethanien eben nicht als seinen Todesgang; das tun seine Jünger. Er dagegen glaubt, daß ihm noch eine Zeit, wenn auch nur eine kurze, zum Wirken beschieden sei, die er ausnützen müsse. Von hier aus kann man sich deshalb auch nicht mit Schwartz und Wellhausen daran stoßen, daß sich Jesus 11, 54 von Bethanien nicht nach Jerusalem begibt, sondern den Feindseligkeiten der Pharisäer noch einmal ausweicht, um vor dem Passahfeste eine letzte kurze Wirksamkeit anzutreten.

Es ist von vornherein zu erwarten, daß mitgeteilt sein werde, wie sich die Jünger zu dem Bescheid Jesu in v. 9 gestellt haben. In v. 11—15 geht die Rede Jesu weiter fort. Aber in v. 16 lesen wir: *εἶπεν οὖν Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος τοῖς συνμαθηταῖς· ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ*: ein Wort, das sich ohne weiteres als Antwort auf v. 9 zu erkennen gibt[1]. Zu der unmittelbar vorausgehenden Rede Jesu in v. 11—15 steht es in keiner Beziehung. Von einem Sterben Jesu, auf das die Worte *ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ* zurückweisen könnten, findet sich dort überhaupt nichts. Man müßte das *μετ' αὐτοῦ* schon auf Lazarus beziehen, wie das auch von Zahn dem vorliegenden Texte gegenüber mit einem Scheine des Rechtes geschieht, gegen den die traditionelle Exegese nichts Durchschlagendes zu antworten hat.[2] Aber einerseits ist eine so leidenschaftliche Äußerung wie die des Thomas mit Bezug auf Lazarus gar nicht begreiflich; andererseits ist von diesem nicht die Rede als von einem, der dem Tode entgegengeht, sondern von einem Gestorbenen, dessen Auferstehung in sichere Aussicht gestellt wird. Außerdem weist das *ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς* darauf hin, daß im Vorhergehenden von jemand anderem die Rede gewesen sein muß, der hingehen wollte, und dem die Jünger sich nun anschließen sollen. Davon findet sich in v. 11—15 nichts, sofern sich Jesus v. 15 gerade mit den Jüngern zusammenfaßt: *ἀλλὰ ἄγωμεν πρὸς αὐτόν*. Daß auf diesen Satz das

1. So Wellhausen; Schwartz: „(Jesu Wort 11, 9) reißt die Jünger fort: *ἄγωμεν καὶ ὑμεῖς, ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ*, sagt Thomas; die Worte hängen mit der Warnung der Jünger 11, 8 unlöslich zusammen." Sehr gut auch Wendt.

2. „Nur hinter v. 7 oder allenfalls noch hinter v. 10 . . . wäre der Gedanke nahe gelegen, daß die Jünger . . . mit ihm in den Tod gehen müssen".

ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς zurückblicken soll, ist ja klar. Aber von einer tadellosen logischen Verbindung zwischen den beiden einander so ähnlichen Sätzen ist nicht die Rede, wenn man nicht wie Zahn das καὶ ἡμεῖς mit dem Finalsatze verbinden will. Anders bei der Verbindung von v. 16 mit v. 7—9, wo Jesu Aufforderung: ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν, von den Jüngern bekämpft wird mit Hinweis auf die drohende Todesgefahr, während er ihnen v. 9 mit der Überzeugung entgegentritt, daß er zunächst nichts zu befürchten habe und also die Reise antreten werde. Da blieb den Jüngern nichts anderes übrig, als trotz der eigenen Überzeugung von dem unglücklichen Ausgang der Reise, Jesus zu begleiten; sie entschließen sich dazu, indem sie überzeugt sind, daß das Todesgeschick mit Jesus auch sie erreichen wird. Es ist unbewiesene Behauptung, wenn Zahn meint: „Die Sorge, daß Jesus einem bösen schnellen Tode entgegengehe, ist durch v. 9f. . . . den Jüngern, wenn nicht ausgetrieben, so doch verleidet.“ Verwunderlich aber ist es, wie Schwartz behaupten kann, falls Jesus auf seinem Gange nach Judäa nicht in den Tod nach Jerusalem gezogen wäre, sondern noch eine letzte Tätigkeit bei Ephraim entfaltet hätte, so wäre des Thomas Wort v. 16 „eitel Renommisterei“ gewesen. Das wäre nur dann der Fall, wenn Thomas ebenso wie Jesus von der Überzeugung durchdrungen gewesen wäre, die Gefahr stände noch nicht unmittelbar vor der Tür. Zu dieser Annahme liegt aber nicht bloß kein Grund vor, sondern es wird sich gleich noch zeigen, daß der Schriftsteller selbst darauf hinweist, wie begreiflich des Thomas pessimistische Beurteilung der Sachlage gewesen sei.

Schließt sich v. 16 eng an v. 9 an, so ist damit schon von vornherein dargetan, daß v. 10—15 dem Bearbeiter zugehören. Von v. 10 ist das bereits nachgewiesen. Was v. 11—15 betrifft, so ist leicht zu zeigen, daß dieser Abschnitt, der durch eine besondere Einleitung als später fallend charakterisiert wird, eng zusammengehört mit den Versen 4 und 6. Dort hatte Jesus einen Ausgang der Lazarus-Geschichte vorausgesagt, durch den er und sein Vater werde verherrlicht werden, und war dann absichtlich noch zwei Tage an seinem Aufenthaltsorte geblieben. In v. 11—15 teilt Jesus seinen Jüngern zunächst in bildlichem Ausdruck mit, daß Lazarus entschlafen sei, er aber hingehen werde, um ihn wieder aufzuerwecken. Nachdem die Jünger das vom leiblichen Schlaf verstanden, sagt er ihnen frei heraus: Λάζαρος ἀπέθανεν, καὶ χαίρω δι' ὑμᾶς, ἵνα πιστεύσητε ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ. Man sieht also hieraus, Jesus wollte, daß Lazarus erst sterben sollte, damit er seine Wundermacht in Erweckung eines schon vor Tagen gestorbenen Toten recht ostentativ zeigen und dadurch die Jünger zum Glauben bringen könne. Es liegt auf der Hand, daß durch die in v. 4. 6. 11—15 vorliegende Auffassung dem ergreifenden Eingang dieser Episode, die so recht eine Erläuterung des kurz zuvor mitgeteilten Wortes: τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων, ist, geradezu der Nerv durchschnitten wird. Aus dem Freunde, der in Liebeseifer und Todesmut zu helfen bereit ist, wird der allwissende und allmächtige Gottessohn, der kaltblütig noch zwei Tage

am Orte bleibt, um dann zum Erweise seiner Gottessohnschaft die Auferweckung mit um so größerem Erfolge vorzunehmen.

Auch Schwartz beurteilt v. 11—15 als einen Einschub, meint aber, v. 11 sei älter als die folgenden Verse: „Das Mißverständnis der Jünger 11. 12 ist albern: sie können doch nicht annehmen, als Jesus ihnen mitteilt, Lazarus sei eingeschlafen, dies sei ein Krankenbericht, und erzähle ihnen von seinem Befinden; ihre Bemerkung paßt auch nicht zu *ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν*." Ob bei der Annahme von Jesu wunderbarem Wissen, das ja Schwartz selbst auf der gleichen Seite seiner Arbeit als Charakteristikum des Bearbeiters erwähnt, das Mißverständnis der Jünger so besonders albern erscheinen muß, möchte ich doch bezweifeln. Mag immerhin die Verwendung eines solchen Mißverständnisses nicht besonders geschmackvoll erscheinen, dem Bearbeiter ist dieser Zug sehr wohl zuzutrauen.

Die Sicherheit, mit der Schwartz und Wellhausen in v. 1—16 Grundschrift und Bearbeitung von einander scheiden, verläßt sie bei v. 17—44. Wellhausen meint: „Eine vollständige Rekonstruktion der Grundschrift in v. 17—44 ist schwerlich möglich"; Schwartz: „Die Schichten lassen sich nicht mit Sicherheit scheiden, und die Analyse muß sich begnügen, so viel Spuren des Ursprünglichen wie möglich aufzuzeigen. . . . Zweifel über das Einzelne werden und mögen bleiben; das Wesentliche schimmert doch durch alle spätere Übertünchung durch". Es fragt sich indeß, ob das angenommene ungenügende Resultat der Bemühungen nicht die Folge von fehlerhafter Untersuchung ist.

An das Wort des Thomas schließt sich in v. 17 der Satz: *ἐλθὼν οὖν ὁ Ἰησοῦς εὗρεν αὐτὸν τέσσαρας ἡμέρας ἔχοντα ἐν τῷ μνημείῳ*. Man sieht sofort, daß dieser Bericht auf den Voraussetzungen beruht, die in v. 4. 6. 11—15 liegen, und daß er deshalb dem Bearbeiter angehören muß. Statt dessen meint Wellhausen, daß nur die Worte *τέσσαρας ἡμέρας ἔχοντα* von dem Bearbeiter hinzugefügt worden seien. Derselben Ansicht ist Schwartz und beurteilt von diesem angeblich sicheren Punkte aus die folgende Darstellung: „Nach 11, 17 findet Jesus den Freund schon vier Tage im Grabe liegen. Er ist also schon beim Grabe; wer von außen herkommt, gelangt zuerst zur Nekropole, die vor der Ortschaft zu liegen pflegt. Je natürlicher und einfacher die Handlung hier vorbereitet wird, um so mehr erstaunt es, daß im Folgenden die Örtlichkeit wieder ganz vergessen wird und ins Unbestimmte rückt; erst 11, 34 ist die Szene wieder am Grabe. Das störende Element ist die Unterredung mit Martha; weil sie nicht an das Grab verlegt werden kann, verschiebt sie die Handlung von dem Ort, an den sie gehört." Hieraus erhellt, von welcher Bedeutung es ist, ob man in v. 17 einen Zusatz des Bearbeiters sieht oder diesem nur die Notiz von den vier Tagen zuschreibt. Das Urteil, mit v. 17 werde die Handlung natürlich und einfach vorbereitet, bedeutet garnichts. Der Möglichkeiten sind in dieser Beziehung viele. Wichtiger wäre gewesen, wenn man erkannt hätte, daß nicht bloß *τέσσαρας ἡμέ-*

ρας ἔχοντα auf den Bearbeiter zurückgeht, sondern auch αὐτόν. In dem jetzigen Zusammenhange, in dem das μετ' αὐτοῦ v. 16 sich auf den Gestorbenen bezieht, und wo von v. 11 bis 15 beständig von Lazarus die Rede ist, hat es natürlich keine Schwierigkeit, αὐτόν in v. 17 von Lazarus zu verstehen. Anders liegt die Sache, wenn sich in v. 16 das μετ' αὐτοῦ im Sinne der Grundschrift auf Jesus bezieht und in den vorangehenden Sätzen v. 7—9 von Lazarus überhaupt nicht die Rede ist. — Noch mehr: das εὗρεν ἐν τῷ μνημείῳ v. 17 setzt offenbar voraus, was in v. 11—15 von dem bereits während des Aufenthaltes Jesu in Peräa erfolgten Tode berichtet worden ist. Nach der Darstellung der Grundschrift in v. 3. 5. 7—9. 16 würde man erwarten, daß, wie in Mark. 5, 35. Luk. 8, 49 berichtet wird, der Tod sich noch vor Jesu Ankunft eingestellt hätte. — Was bleibt unter diesen Umständen noch von v. 17 für die Grundschrift übrig? Versuchen wir deshalb ohne die Voraussetzung von v. 17 die Rätsel des Abschnittes v. 18—44 zu lösen.

Vers 18: ἦν δὲ Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων ὡς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε, ist bezüglich seines Zweckes in der Darstellung nicht ganz leicht zu bestimmen. Die Ausscheidung von v. 17 macht mit Einem Schlage alles klar. Mit v. 16 verbunden verdeutlicht er die Größe der Gefahr, in die sich Jesus begab, und deshalb die Berechtigung des Wortes des Thomas, daß sie bereit seien, mit Jesus zu sterben. Mit v. 19 verbunden würde er den Grund dafür bringen, daß so viele Judäer (das bedeutete Jerusalemer) zu Martha und Maria gekommen wären, um sie wegen Lazarus zu trösten. Wellhausen bemerkt dazu: „Diese (Juden) sollen in Menge aus Jerusalem nach dem benachbarten Bethanien gekommen sein, um die Schwestern zu trösten; man sähe nicht ein, warum das nicht die Leute von Bethanien tun, wenn nicht die Absicht wäre, daß die Jerusalemer Zeugen der Auferweckung des Lazarus sein sollten.“ Aber während Wellhausen hierin ein Zeichen der Unechtheit von v. 18 sieht, ist es für Schwartz bei seiner Deutung der Lazarusgeschichte als Peripetie des Jesus-Dramas wichtig, „daß Jesus gleich bei seiner Ankunft die Schwestern und die Juden am Grabe findet. . . . Es ist durchaus nötig, daß die Juden am Grabe sind und das Wunder sehen: sie gehen nach dem nahen Jerusalem (11, 18) zurück und erzählen es (11, 46), worauf dann die Hohenpriester und Pharisäer den verhängnisvollen Beschluß fassen.“ Diese Meinung fällt mit dem Nachweis zu Boden, daß v. 19 dem Original nicht angehören kann, nachdem ja überhaupt vom Tode des Lazarus noch nicht die Rede gewesen ist, während die Bearbeitung davon wiederholt gesprochen hat v. 11. 13. 14. 17. Somit wird sich v. 18 an v. 16 anschließen. Damit ist auch das Befremdliche beseitigt, daß der Evangelist, der 5, 2 schreibt: ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα, hier das Imperfektum gebraucht: ἦν δὲ Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων, sodaß die Vermutung erweckt wird, zur Zeit des Schreibers habe Bethania nicht mehr existiert. Letzteres ist schon an und für sich unwahrscheinlich, da der Ort bis heute vorhanden ist, 3/4 Stunden von Jerusalem am Ostabhange des Öl-

berges gelegen. Aber es bleibt doch bestehen, daß, wenn v. 18 ein geographisches Datum bringt, das eine Beschreibung einleitet, ἐστι natürlicher gewesen wäre als ἦν, das in seinem Anschlusse an die Worte des Thomas durchaus am Platze ist. v. 18 beschließt also den ersten Teil der Erzählung, der zu dem Abschluß gekommen war, daß Jesus sich ungeachtet des Dreinredens seiner Jünger mit ihnen auf den Weg nach Bethanien gemacht habe.

Der zweite beginnt mit v. 20: ἡ οὖν Μάρθα ὡς ἤκουσεν ὅτι Ἰησοῦς ἔρχεται, ὑπήντησεν αὐτῷ. Die Verwandtschaft mit der Geschichte von der Erweckung der Tochter des Jairus liegt auf der Hand. Auch hier kommt man Jesu entgegen, noch ehe er das Haus betreten hat, und meldet den Tod der Kranken; vgl. Mark. 5, 35. Es ist hier selbstverständlich an nichts anderes zu denken als an ein Entgegengehen aus der Türe des Hauses; vgl. Judic. 11, 34. Act. 10, 25. Somit ist es gänzlich unveranlaßt, wenn Wellhausen bemerkt: „Jesus kommt merkwürdigerweise garnicht auf den Gedanken, Martha zu besuchen und sich bei ihr nach Lazarus zu erkundigen. Sondern sie läuft zu ihm, um von ihm den Spruch zu hören: Ich bin die Auferstehung und das Leben". Ein Hinauswandern vor die Stadt zur Begräbnisstätte ist durch nichts angedeutet und wird lediglich aus dem Zusatz des Bearbeiters v. 17 in v. 20 hineingetragen. Nach Wellhausen ist das Auftreten der Martha kein Bestandteil der Grundschrift, da der Anfang der Erzählung merken lasse, daß sie des Lazarus Schwester überhaupt nicht sei; nach Schwartz, da es die Ortsangabe in v. 17 verschiebe. Beide Behauptungen sind als unhaltbar erwiesen worden. Ein irgendwie haltbarer Grund, daß v. 20 nicht zur Grundschrift gehört, kann nicht aufgebracht werden. Bemerkenswert aber ist, daß Wellhausen das Auftreten der Martha einer älteren Schicht der Bearbeitung zuweist als das der Maria v. 28—32. Mit den verschiedenen Schichten der Bearbeitung ist es zwar auch hier nichts; aber ein richtiger Instinkt für die Lage der Sache zeigt sich doch in dieser Beobachtung.

Das Wort, mit dem Martha Jesus bei seinem Kommen begrüßt, wird von der Einleitung in v. 20a abgeschnitten durch die auffallende Zwischenbemerkung: Μαρία δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἐκαθέζετο. Wenn es sich bei Martha nicht um einen Gang vor die Stadt handelt, sondern nur um ein Hinaustreten aus der Haustür, so war das Mitheraustreten der Maria ja so selbstverständlich, daß es besonders zu berichten um so weniger nötig war, als ja nicht sie, sondern Martha redend eingeführt wird. Der Bearbeiter hat sich schon in v. 1b. 2 beflissen gezeigt, die von der Grundschrift in den Hintergrund gestellte Maria (vgl. v. 5) heraustreten zu lassen. Das scheint auch den Anlaß zum Zusatz von v. 20b gegeben zu haben. Wie schon v. 1b auf Luk. 10, 38ff. angespielt hat, so ist hier in v. 20 (Μαρία δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἐκαθέζετο) der Anklang an Luk. 10, 39 (Μαριάμ, ἣ καὶ παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ) besonders deutlich. Ist nun v. 20b ein Zusatz, so wird als Einleitung zu den Worten

der Martha in v. 21, statt εἶπεν οὖν ἡ Μάρθα πρὸς Ἰησοῦν, ursprünglich nur καὶ εἶπεν gestanden haben.

Martha verkündet Jesus den Tod des Lazarus v. 21f.: κύριε, εἰ ἦς ὧδε, οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου· καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεόν, δώσει σοι ὁ θεός. Mit dem Schmerz über das Geschick des Bruders verbindet sich die zuversichtliche Hoffnung, daß Jesus auf seine Bitte von Gott das Leben des Lazarus werde geschenkt erhalten. Danach scheint es, daß Lazarus eben erst verschieden ist, und daß nach jüdischer Anschauung die Seele noch um den Körper schwebt, den sie eben verlassen hat. Nach 4 Tagen, wo sich die Zeichen der Verwesung einstellen, zieht sie definitiv davon.

Zu dieser Zuversicht der Martha tritt in einen merkwürdigen Gegensatz das Gespräch, das Jesus in v. 23—27 mit ihr führt. Auf Jesu Wort: ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου, antwortet Martha, als ob sie v. 22 überhaupt nicht gesagt hätte: οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. Damit verzichtet sie also geradezu auf das, was sie eben noch als etwas ihr völlig Gewisses ausgesprochen hatte: daß ihr Bruder durch Jesus sofort wieder ins Leben zurückgerufen werden würde. Von diesem Sprung in der Rede haben Wellhausen und Schwartz unter dem Einfluß ihrer falschen Voraussetzung, daß das Gespräch Jesu mit Martha Zusatz des Bearbeiters sei, nichts gemerkt. Die traditionelle Exegese ist hier feinfühliger gewesen und hat es sich sauer werden lassen, den Riß zu verdecken. So glaubt z. B. Zahn, Martha habe aus dem Worte Jesu v. 23 eine Ablehnung ihrer Hoffnung in v. 22 herausgefühlt und sei dann bekümmerten Herzens v. 24 auf diesen Gedanken eingegangen. H. Holtzmann muß zur Erklärung des Mißverständnisses des Wortes Jesu seitens der Martha noch die konventionellen Tröstungen herbeiholen, die sie 4 Tage lang genossen haben soll: Lauter Phantasieen, mit denen man das fruchtbare Problem dieser Verse bei Seite schaffen will! Faktisch dient v. 24 zu nichts anderem, als die Lehrrede über die Auferstehung einzuleiten, die ohne Rücksicht auf die geschichtliche Situation vom Bearbeiter hier eingefügt wird.

Jesus antwortet v. 25: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται. Dieser Gedanke entspricht genau dem, was in der großen Einschaltung des Bearbeiters in die Rede Kap. 5 ausgeführt worden ist. Der Sohn macht, wie der Vater, lebendig, welche er will, und zwar nicht bloß am jüngsten Tage (5, 28), sondern bereits in der Gegenwart (5, 25); und der Grund dafür liegt darin, daß Jesus ganz wie der Vater das Leben hat in sich selbst (1, 4. 5, 26). Er ist somit, wie es 11, 25 heißt, ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή. Somit sagt Jesus der Martha in v. 25, daß der an ihn glaubende Lazarus jetzt vom Tode auferstehen werde. Ganz aus dem Zusammenhange fällt die herkömmliche Erklärung, die behauptet, daß in v. 25 Sterben im physischen, Leben aber im höheren Sinne gemeint sei, um dann, nicht gerade zu ihrer Empfehlung, zu behaupten, daß in v. 26 umgekehrt Leben im physischen und Sterben im höheren Sinne zu verstehen sei. Be-

zeichnet sich Jesus in v. 25 nicht bloß als ἡ ζωή, sondern auch als ἡ ἀνάστασις, so wird sich das ζήσεται um so gewisser physisch deuten lassen müssen, als ja auch in v. 23 und v. 24 von der ἀνάστασις der Gläubigen im physischen Sinne die Rede ist. Übrigens würde auch in dem Falle, daß in v. 25 nur ἡ ζωή und nicht ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή stände, der Satz ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται physisch gedeutet werden müssen, da die nächstverwandte Parallele 5, 25f. die Auferweckung der Toten durch Jesus in der Gegenwart damit begründet, daß der Sohn das Leben in sich habe, und da Jesus v. 40 den Zweifel der Martha angesichts des bereits in Verwesung übergegangenen Leichnams zurückweist mit den auf das Gespräch v. 23—27 zurückweisenden Worten: οὐκ εἶπόν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύσῃς ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. Überhaupt aber, wenn Jesus in v. 23 (ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου) auf die bevorstehende Auferweckung des Lazarus hinweist, wie doch wohl nicht geleugnet werden wird, so kann er seine Ansicht der Martha gegenüber, die nach v. 24 von der Auferstehung am jüngsten Tage redet, doch nicht wohl dadurch festhalten, daß er in v. 25 vom „Leben im höheren Sinne" redet, sondern nur dadurch, daß er betont, daß der an ihn Glaubende vom physischen Tode frei werden wird. In dem Zusammenhange ist natürlich bei ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ zunächst an Lazarus zu denken; dann natürlich an Fälle ähnlicher Art, wie sie 5, 25 im Auge hat: ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν. Fährt nun die Rede v. 26 fort: καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα, so ist dabei zunächst zu beachten, daß Jesus von einem auf Lazarus und auf Personen in ähnlicher Lage sich beziehenden Worte übergeht zu einem solchen, das einen weiteren Kreis (πᾶς) umfaßt: v. 25 entspricht 5, 25, v. 26 ebenso deutlich 5, 28f. — ganz derselbe Fortschritt von denen, die jetzt, wo Jesus auf Erden ist, von ihm aus dem Tode erweckt werden, zu allen denen, die am jüngsten Tage in den Gräbern sind (οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ — πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ), findet sich in beiden Zusammenhängen. Das dem ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ v. 25 in v. 26 entsprechende πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμέ erklärt sich nicht aus dem Wunsch des Schriftstellers, den Ausdruck zu variieren. Nicht bloß das πᾶς zeigt, daß Jesus einen weiteren Kreis im Auge hat als in v. 25, sondern auch das keineswegs überflüssige ὁ ζῶν. Zu letzterem sollte in den Kommentaren nicht bloß bemerkt werden, daß es, weil dem Glauben vorausgehend, nicht vom geistlichen, sondern vom leiblichen Leben zu verstehen sei, sondern daß es den Blick über die Gegenwart hinaus auf alle die richtet, die vor dem jüngsten Tage noch leben werden. Von diesen sagt er nicht aus, daß sie überhaupt nicht sterben werden, sondern: οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα. Das gilt nur von der einen Hälfte derer, die durch die Stimme des Menschensohnes aus den Gräbern hervorgerufen werden: ἐκπορεύσονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς. Auf diese Auferstehung zum Leben und nicht zum Gerichte des ewigen

Todes (Apoc. 20, 6. 13. 21, 8) bezieht sich das wiederholte *ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* 6, 39. 40. 44. 54, das durch 6, 58 *ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα* seine nähere Bestimmung erhält. Nachdem Jesus der Martha vorgetragen hat, daß er in der Gegenwart wie im vollen Umfange am jüngsten Tage die an ihn Glaubenden erwecken könne, stellt er ihr die Frage: *πιστεύεις τοῦτο*, und sie beantwortet sie mit einem Bekenntnis zu seiner Messianität und Gottessohnschaft.

Daß v. 23—27 eine ganz aus der geschichtlichen Situation herausfallende, an sich überaus schöne christliche Reflexion ist, bedarf wohl keines weiteren Nachweises. Nach v. 22 ist Martha der festen Überzeugung, daß Jesus helfen werde. Aber damit nun die theologische Ausführung über Jesus als Totenerwecker zur Darstellung kommen könne, wird Martha v. 24 zur Zweiflerin und erklärt sich auch in v. 27 noch nicht ausdrücklich für überzeugt — wie sie denn auch v. 40 noch als Zweiflerin erscheint und erst durch das einzigartige Wunder selbst zum Glauben gezwungen wird. Zu dem kommt noch hinzu, daß uns der Gedanke von der Totenerweckung durch Jesus am jüngsten Tage nur in den Zusätzen des Bearbeiters zu den Reden Jesu in Kap. 5 und 6 begegnet ist. Somit wird v. 23—27 unbedingt dem Bearbeiter zu überweisen sein.

Es schließt sich in v. 28—32 eine geschichtliche Partie an, die nicht weniger Anlaß zu Bedenken gibt. Martha verläßt Jesus, der an dem Platze des Zusammentreffens mit ihr ganz ruhig wartet; v. 30: *οὔπω δὲ ἐληλύθει ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν κώμην, ἀλλ' ἦν ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ὑπήντησεν αὐτῷ ἡ Μάρθα.* Schon dieser Eingang zeigt, daß hier der Bearbeiter tätig gewesen ist. Daß Jesus vor dem Dorfe wartet, und daß Martha ins Dorf zu ihrem Hause geht, beruht auf v. 17. Nach der Grundschrift befindet sich Jesus beim Hause der Martha, und diese braucht nicht fortzugehen, um die Maria zu rufen, da diese, auch ohne daß es besonders ausgesprochen ist, Jesum mit der Schwester beim Eingang zum Hause empfangen haben wird. Übrigens ist die Darstellung in sich selbst ungeschickt: der Äußerung der Martha an Maria v. 28: *ὁ διδάσκαλος πάρεστιν καὶ φωνεῖ σε*, entspricht kein Bericht von einem Auftrage Jesu an Martha. Ich finde es nicht gerade geschmackvoll, wenn Schwartz schreibt: „Martha sagt zu Maria, daß der Meister sie rufe, obgleich das nicht wahr ist und kein Grund zu einer Notlüge vorliegt." Aber mangelhaft bleibt die Darstellung gewiß. Noch stärker wird dieser Eindruck, wenn Maria Jesu mit denselben Worten entgegentritt, mit denen Martha gekommen war: *κύριε, εἰ ἦς ὧδε, οὐκ ἄν μου ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός.* „Ein einheitlich konzipierender und arbeitender Schriftsteller verfügt nicht über so geringe Mittel des Ausdrucks, daß er sich selbst ungeschickt wiederholt" (Schwartz). Mit keinem Worte greift Maria in die Handlung ein. Wellhausen urteilt gut: „Maria trifft den Meister noch da, wo ihre Schwester ihn verlassen hat; sie tut weiter nichts, als daß sie auf demselben Fleck deren Worte wiederholt — der einzige Unterschied ist, daß sie keine Antwort be-

kommt. Sie ist ein Schatten ihrer Schwester und wird nur darum nachgeholt, um dieser die Ehre nicht allein zu lassen.“ Wenn in v. 31 von den Juden, die bei Maria waren, um sie zu trösten, gesagt wird, sie seien ihr nachgegangen in der Erwägung, sie sei zum Grabe gegangen, um dort zu weinen, so genügt ein Hinweis auf v. 19, um festzustellen, daß auch hier der Bearbeiter gewirkt hat. Und wenn das Wort der Maria an Jesus v. 32 eingeleitet wird durch: *ἔπεσεν αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας*, so erinnert das an die Anbetung des geheilten Blinden in der dem Bearbeiter angehörigen Beschreibung 9, 38. Somit steht nach jeder Seite hin fest, daß in v. 28—32 der Bearbeiter seiner bereits in v. 1b. 2. 20 kundgegebenen Neigung für Maria Ausdruck gegeben hat. Somit gehört der ganze Abschnitt v. 23—32 dem Bearbeiter an. An seinem Ende stehen wir genau auf demselben Punkte, auf dem wir bereits in v. 22 gewesen waren.

Diese Erkenntnis ist die Vorbedingung zum richtigen Verständnis des so verschieden gedeuteten 33. Verses: *Ἰησοῦς οὖν ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν καὶ τοὺς συνελθόντας αὐτῇ Ἰουδαίους κλαίοντας, ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν.* Jesus muß auf die Anrede der Martha v. 21f. in irgend welcher Weise reagiert haben. Sollte das nicht hier in v. 33 berichtet werden? Nach v. 28 hat sie freilich Jesus verlassen, und von ihrer Rückkehr ist nichts erzählt worden. Aber diese ganze Episode gehört ja dem Bearbeiter an, und auch in v. 39 ist Martha zugegen, obwohl vorher nicht berichtet worden ist, wann und wie sie zum Grabe gekommen sei. Schließt sich v. 33 an v. 22 an, so ist es nicht Maria, von deren Weinen dort berichtet wird. Daß Martha die Worte v. 21f. unter Tränen gesprochen hat, versteht sich, auch ohne daß es ausdrücklich berichtet wird, von selbst. Bei den Martha umgebenden weinenden *Ἰουδαῖοι* wird man sofort an v. 19 und 31, also an zwei Ausführungen des Bearbeiters erinnert und könnte auf den Gedanken kommen, auch hier dessen Spuren zu begegnen. Aber aus v. 34 (*ποῦ τεθείκατε αὐτόν*) ergibt sich, daß Jesus nicht der Martha allein gegenüber gestanden haben kann. Nun ist zu beachten, daß die *Ἰουδαῖοι* hier, nicht wie in v. 19 und 31, als solche erscheinen, die die Schwestern zu trösten versuchen, sondern die mit Martha weinen; und daß nicht davon ist die Rede, daß sie zu Martha gekommen seien (v. 19: *ἐληλύθεισαν πρὸς τὰς περὶ Μάρθαν καὶ Μαρίαν*), sondern daß sie mit ihr Jesu entgegen aus dem Hause gekommen seien (*τοὺς συνελθόντας αὐτῇ Ἰουδαίους*). Es ist bei ihnen also nicht, wie es des Bearbeiters Meinung in v. 19 war, an Juden aus Jerusalem zu denken, sondern an Judäer aus Bethanien, die der Martha bei Krankheit und Sterben des Lazarus beigestanden haben. Auch Wellhausen hat den Unterschied zwischen den *Ἰουδαῖοι* hier und in v. 19 und 31 beobachtet, aber daraus falsche Schlüsse gezogen. Er glaubt, daß in v. 33 die *κλαίοντες* das Trauergefolge seien, das sich noch am Grabe befindet; „die Juden gehören nicht dazu, auch Maria nicht.“ Vom Grabe hat die Grundschrift überhaupt noch nicht geredet, und so fällt Wellhausens ganze Konstruktion zu Boden.

Der Anblick der über den Tod des Lazarus weinenden Martha und ihrer Freunde und Nachbarn ruft bei Jesus die Wirkung hervor, die mit *ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν* beschrieben wird. Hier hat besonders das *ἐνεβριμήσατο* Schwierigkeiten bereitet. Es kann sprachlich nicht sowohl von heftigem Schmerz, als von Zorn und Ingrimm verstanden werden. Dafür spricht nicht bloß der Gebrauch in Mark. 1, 43. 14, 5. Matth. 9, 30, sondern auch der in v. 38. Hier ist der Grund für das Ergrimmen leicht zu erkennen. Einige der Umstehenden fragen: „Konnte nicht der, welcher die Augen des Blinden geöffnet, machen, daß dieser nicht stürbe?“ Aber inwiefern bietet die Lage in v. 33 Anlaß zu zorniger Erregung? B. Weiß meint, Jesus sei ergrimmt gewesen über das heuchlerische Weinen der Juden, das mit der bittersten Feindschaft gegen den geliebten Freund der Trauernden gepaart gewesen sei. Aber weder wird das Weinen als ein heuchlerisches hingestellt, noch werden die anwesenden Juden als Jesu erbitterte Feinde beschrieben — sie stehen in v. 36f. Jesu durchaus freundlich und gläubig gegenüber —, noch wird endlich das Weinen der Juden dem der Schwestern so gegenübergestellt, daß man erkennen könnte, nur jenes wäre für Jesus der Anlaß zum Ergrimmen gewesen. Unter diesen Umständen könnte man meinen, daß das Weinen überhaupt der Anlaß zu Jesu Zorn gewesen, sofern es der Ausdruck eines Schmerzes war, der in der Gegenwart des Lebensprinzips als ein Mangel an Glauben beurteilt werden mußte. Dieses Urteil beruht aber auf Voraussetzungen, die lediglich den Zusätzen des Bearbeiters entnommen sind. Nicht als Lebensprinzip kommt Jesus nach Bethanien. Sowohl er selbst (v. 41) als Martha (v. 22) geben das Urteil ab, daß er im Gebete von Gott sich die Zeichen für seine Bestätigung als Gottgesandten herabrufen muß.

Will sich nun das *ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι* schlechthin nicht mit der Situation der Grundschrift reimen, so kann man der Annahme nicht ausweichen, daß dieser Zug vom Bearbeiter stamme, der die Lage eben anders aufgefaßt hatte, der in den Juden die Feinde Jesu und in dem Weinen der Schwestern den Ausdruck des Unglaubens gegen seine Verkündigung in v. 25f. gesehen. Übrigens ist zu beachten, wie durch Einfügung von *ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι* eine Kette von drei durch *καί* verbundenen Nachsätzen entsteht, eine stilistische Mangelhaftigkeit, die sonst nicht der Ausdrucksweise der Grundschrift entspricht. Bei Ausscheidung jener Worte ist nun über den Sinn von *ἐτάραξεν ἑαυτόν* kein Zweifel. Wie die Parallelen 12, 27. 13, 21. 14, 1. 27 zeigen, ist *ταράσσειν* die Bezeichnung einer schmerzlichen Gemütsbewegung und somit Voraussetzung für *ἐδάκρυσεν* in v. 35. Durch die reflexive Fassung im Unterschied von der passivischen in den Parallelen wird zum Ausdruck gebracht, was die Zuhörer v. 36 bemerken, daß es Jesu Liebe war, die ihn in diese Gemütsverfassung versetzte.

Erschüttert über die Botschaft der weinenden Leute von dem Tode des Lazarus, fragt Jesus v. 34: *ποῦ τεθείκατε αὐτόν*. Berücksichtigt man, daß sich Jesus vor dem Sterbehause befindet, daß die Bemerkungen über das Grab

des Lazarus v. 17. 31 dem Bearbeiter angehören, daß die Worte der Martha auf den Tod als noch nicht lange eingetreten hinzuweisen scheinen, so kann Jesu Frage sich nur auf das Gemach im Hause beziehen, wo man den Toten hingelegt hat, und so wird die Antwort der Jesu Entgegenkommenden v. 34: *κύριε, ἔρχου καὶ ἴδε*, eine Aufforderung, einzutreten, bedeuten. Wellhausen und Schwartz haben in Folge ihrer unrichtigen Beurteilung von v. 17 sich anders mit v. 33f. abgefunden. Jener läßt davon nicht mehr übrig als *Ἰησοῦς οὖν ὡς εἶδεν τοὺς κλαίοντας*, dieser kombiniert v. 33f. so mit v. 17, „daß Jesus gleich bei seiner Ankunft die Schwestern und die Juden am Grabe findet, hört, daß Lazarus gestorben ist, und nun nach der Grabstelle fragt."

Wellhausens Streichung von v. 33b. 34 ist nun aber auch bedingt durch seine Beurteilung von v. 35 *ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς*: „Der kleine Satz, aus dem Vers 35 besteht, sieht aus wie ein Trumm. Ursprünglich muß er in die Konstruktion gepaßt haben als Nachsatz zu *Ἰησοῦς οὖν ὡς εἶδεν τοὺς κλαίοντας* am Anfang von Vers 33. Er sollte verdrängt werden, ist freilich nicht verdrängt — gemäß der Inkonsequenz der Redaktion, ohne die wir überall schlecht daran wären —, durch das *ἐνεβριμήσατο* in 33, welches aus 38 stammt." Das Urteil über den Charakter von v. 35 ist von großem Wert, wenn auch der Versuch, in v. 33a den Vordersatz für diesen Nachsatz zu finden, unhaltbar ist. Ist vor v. 35 ein Vordersatz ausgefallen, so kann es nach v. 34 nur der Bericht gewesen sein, daß Jesus vor den im Hause niedergelegten Gestorbenen getreten sei. Man sagt nun freilich, das Mitgefühl mit der weinenden Schwester habe Jesus zu Tränen gerührt. Aber davon berichtete bereits v. 33. Die Antwort aber auf seine Frage: „Wo habt ihr ihn hingelegt", wodurch er veranlaßt wird, an den Ort, wo der Tote lag, hinzutreten und die Leiche anzusehen, konnte ihn nicht in diese Bewegung bringen. Das konnte nur der Anblick des Toten selbst. Die Bemerkung der Umstehenden über seine Tränen in v. 36: *ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν*, redet deutlich genug. Es ist die Liebe zu Lazarus (vgl. auch v. 3: *ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ*), die ihn weinen läßt, und das wird er nicht während des Hingehens zum Ort, wo der Verstorbene lag, getan haben, sondern als er mit Augen sah, was man ihm bisher nur berichtet hatte. Auf eben diese Situation führt auch die Bemerkung der Leute in v. 37: *οὐκ ἐδύνατο οὗτος ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ ποιῆσαι ἵνα καὶ οὗτος μὴ ἀποθάνῃ*. Während der Blick der einen an Jesus haftet, wie er weint, haftet der der anderen an dem Toten, und sie klagen, daß Jesus, der berühmte Krankenheiler, nicht, wie dem Blinden, so auch diesen seine Wunderkunst habe erfahren lassen können. Ganz mit demselben *οὗτος*, mit dem sie auf den gegenwärtigen Jesus hinweisen, zeigen sie auch auf Lazarus. Käme nicht die Darstellung in v. 38—40 hinten nach, kein Mensch würde zweifeln, daß v. 35—37 an dem Totenlager des Lazarus spielten. Daß diese selbstverständlichen Dinge so scharfen Kritikern wie Wellhausen und Schwartz verborgen bleiben konnten, erklärt sich nur daraus, daß sie die Situation von v. 17 als zum Original gehörig betrachtet haben, obwohl ihnen

doch nicht verborgen geblieben ist, daß gerade in dem Momente die Steigerung der Auferweckung des Lazarus über die parallelen Erzählungen in den Synoptikern und der Apostelgeschichte liegt, daß es sich um die Auferweckung eines bereits Begrabenen handelt. Wellhausen und Schwartz sind freilich beflissen, das Begräbnis als eben erst vollzogen vorzustellen. Ersterer bemerkt zu v. 33: „Nur dann müßte die Bestattung längst erfolgt sein, wenn die Juden von Jerusalem am Grabe stünden, die freilich nicht gekommen sind, um zu jammern, sondern um zu trösten." Andererseits hat aber Schwartz gerade diese Juden nötig, um seinen Gedanken von der Auferweckung des Lazarus als der Peripetie des Jesusdramas durchzuführen. — Wertvoll ist v. 37 als ein Zeichen dafür, daß nicht erst der Bearbeiter die Lazarusgeschichte mit der von der Blindenheilung verknüpft hat. Gerade wie in v. 8 ergibt sich, daß die Grundschrift den Abschnitt Kap. 9 und 10 voraussetzt, während Wellhausen der Ansicht ist, daß 9, 1—10, 39 vom Bearbeiter eingeschoben worden sei.

Die Erklärung dafür, weshalb der Vordersatz zu v. 35 beseitigt worden ist, ergibt sich aus v. 38—40. Zunächst wird berichtet, daß Jesus wieder, wie in v. 33, ergrimmt gewesen sei. Dort erkannten wir die Hand des Bearbeiters, der in den Juden die aus Jerusalem gekommenen Feinde Jesu gesehen hat. In v. 38 wird der Grund der gleiche sein. Tatsächlich charakterisieren die Reden in v. 36f. die Leute keineswegs als Jesu Gegner. Auch die klagende Frage, weshalb Jesus, der doch den Blinden geheilt, nicht den Tod des Lazarus habe verhüten können, setzt ja voraus, daß diese Leute im Gegensatz zu den Pharisäern an Jesu Wunder geglaubt haben. Überhaupt aber ist es psychologisch nicht nahe liegend, daß der über den Tod des Lazarus weinende Jesus durch die aus Liebe zu Lazarus hervorgegangenen Reden in Zorn versetzt worden sei[1]. So wird die zweimalige Anwendung des ἐμβριμᾶσθαι Jesu auf den Bearbeiter zurückgehn. Zur Annahme, das ἐνεβριμήσατο in v. 33 stamme aus v. 38 (Wellhausen), ist kein Anlaß vorhanden.

Dann wird berichtet, daß Jesus zum Grabe gekommen sei. Danach erscheint also v. 34—37 auf dem Wege dahin sich abgespielt zu haben, was, ganz abgesehen von den oben erwähnten Einzelheiten, an sich so unwahrscheinlich wie möglich ist. Das Grab wird geschildert wie das Grab Jesu bei Markus (15, 46, vgl. Matth. 27, 60) als eine mit einem Stein geschlossene Felsenhöhle. Bleibt Jesus trotz des auf den Verwesungsgeruch hinweisenden Protestes der Martha bei seinem Befehl, den Stein wegzuheben, so entspricht das den Voraussetzungen, die in den Zusätzen des Bearbeiters gegeben sind, daß nämlich Jesus den bereits 4 Tage im Grabe gelegenen Lazarus aufzuerwecken gedenkt. Wie mit dem Einwand der Martha ihre v. 22 geäußerte zuversichtliche Hoffnung in unauflösbarem Widerspruch steht, so mit den Vor-

1. Vgl. die guten Bemerkungen von Gfrörer, Geschichte des Urchristentums III S. 315.

bereitungen zur Auferweckung die v. 35 berichteten Tränen Jesu. Man muß diesen ergreifenden Zug des persönlichen Empfindens Jesu zu einer bloßen Schaustellung erniedrigen oder ihn durch ganz fernliegende Reflexionen aus der geschichtlichen Situation herausreißen, wenn man ihn mit dem siegesgewissen Vorgehen Jesu am Grabe in Übereinstimmung bringen will. Jesu Verweis an die Martha v. 40: *οὐκ εἶπόν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύσῃς ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ*, faßt noch einmal zusammen, was er nach den Ausführungen des Bearbeiters in sicherer Voraussicht der Auferweckung des Lazarus zu der Martha, aber auch zu den Jüngern (v. 4. 15) gesagt hat. So kann die ganze Darstellung von dem Auftritt am Grabe von v. 38 an bis zu den Worten: *ἦραν οὖν τὸν λίθον* v. 41, nur als dem Bearbeiter angehörig angesehen werden. Wellhausen will, auf Grund seiner falschen Beurteilung von v. 17, aus dem auch nach ihm wesentlich dem Bearbeiter angehörigen Stücke noch v. 39a und v. 41: *ἦραν οὖν τὸν λίθον*, für die Grundschrift reklamieren, zeigt damit aber nur, wie er sich durch jene falsche Annahme die Scheidung der Grundelemente des Textes erschwert hat. — In schroffem, unvereinbarem Gegensatze zu Jesu zuversichtlicher Vorbereitung des Wunders heißt es nun: *ὁ δὲ Ἰησοῦς ἦρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπεν· πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου.* Hieraus geht ein dreifaches hervor: 1) daß Jesus sich die Seele des Lazarus von Gott erbeten hat, 2) daß er erst jetzt dessen inne wird, daß sie ihm geschenkt ist, 3) daß sie nicht durch eine Wundertat oder Machtspruch seinerseits, sondern durch eine Wirkung Gottes zurückgekehrt ist. Wäre es anders, so würde Jesu Erschütterung in v. 33 und sein Weinen in v. 35 völlig rätselhaft sein und nicht minder, daß er auf die zuversichtliche Äußerung der Martha in v. 22 kein Wort ähnlicher Stimmung als Antwort hatte, daß vielmehr nichts anderes von ihm berichtet wird als *ἐτάραξεν ἑαυτόν* v. 33 und dann die Bitte, ihm zu zeigen, wo man den Verstorbenen hingelegt habe, worauf dann von ihm wieder nichts anderes berichtet wird als *ἐδάκρυσεν*. Alles das zeigt uns Jesus in einem Zustand, der von irgend welcher Gewißheit darüber, ob Lazarus ins Leben zurückkehren werde, weit entfernt ist.

Diese ganze Auffassung, welche sich auf das präziseste deckt mit der in der Grundschrift immer wieder vertretenen Ansicht, daß Jesus nichts von sich selber tun könne, sondern in allem immer den väterlichen Wink abwarten müsse, wird nun allerdings in v. 42 geradezu wieder zurückgenommen. Jesus fährt in seinem Gebete fort: *ἐγὼ δὲ ᾔδειν ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις· ἀλλὰ διὰ τὸν ὄχλον τὸν περιεστῶτα εἶπον, ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας.* Kaum an einer anderen Stelle des Evangeliums tritt so stark hervor, daß der Bearbeiter völlig außer Stande oder nicht willens war, die rein menschlichen Züge, die in Jesu Verhalten oft in so überraschender Weise hervortreten, zu verstehen. Bemißt sich die Wahrheit und Inbrunst des v. 41 ausgesprochenen Dankes nach dem, was v. 7—10 von Jesu Sorge um den Erkrankten und v. 33—36 von seinem Schmerz um den Gestorbenen berichtet wird, so hat weder das Eine noch das Andere gegenüber v. 42 einen Sinn. Denn danach

weiß Jesus, daß Gott ihn immer hört, daß es also keinen Moment seines Lebens geben kann, wo er in Zweifel zu sein braucht, ob seine Bitte gewährt wird oder nicht, sodaß es undenkbar ist, daß er irgendwie auf die Erfüllung einer Bitte verzichtet wie in dem Gethsemanegebet: „Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe." Wie deshalb Sorge und Schmerz Jesu aus dem Grundbericht in der Bearbeitung zu einem Schauspiel vor den Jüngern und der Menge wird, so auch sein Dankgebet. Das ist das geradezu Beleidigende, was uns in v. 42 entgegentritt: Der Dank, den Jesus v. 41 ausgesprochen, hat nach v. 42 seine Bedeutung ausdrücklich nicht darin, daß Jesus in überströmendem Gefühl dem Vater sein Herz öffnet, sondern darin, daß das umstehende Volk dadurch zur Überzeugung von der göttlichen Sendung Jesu gebracht wird. Das ist schon von Gfrörer seiner Zeit mit erfrischender Deutlichkeit gesagt worden, und letzthin hat Schwartz dafür einen kurzen und schlagenden Ausdruck gefunden: „Die Tränen Jesu hat der Interpolator nicht zu streichen gewagt, obgleich sie nicht mehr passen, wenn die Auferweckung des Toten theologisches Experiment wird, und der blasphemische Zusatz, mit dem er den Dank Jesu an den Vater entstellt, ist leicht entfernt; natürlich ist dies Dankgebet einmal sehr ernst gemeint gewesen." Weniger scharf hat Wellhausen gesehen, der nur bemerkt: „Das Gebet in 41. 42 macht sich durch den echt johanneischen Stil verdächtig, der nicht der der Grundschrift ist." Die Abfassung von v. 42, im Unterschied von v. 41, durch den Bearbeiter ist zweifellos. In v. 43f. hat man den Abschluß des Berichts von der Erweckung zu erwarten, und es fragt sich nur, was davon der Grundschrift und was der Bearbeitung zufällt. Von den Worten in v. 43: *καὶ ταῦτα εἰπὼν φωνῇ μεγάλῃ ἐκραύγασεν· Λάζαρε δεῦρο ἔξω*, weisen die beiden letzten offenbar zurück auf die Vorstellung, wonach sich Lazarus im Grabe befindet, in das Jesus selbst nicht hineingeht, von dem er nur den Stein wegheben läßt. Dem entspricht auch das erste Wort in v. 44 *ἐξῆλθεν*; vor allem aber der Ausdruck 5, 28f.: *πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ ἐκπορεύσονται.* Jesus ruft also durch sein Allmachtswort den Lazarus aus dem Grab hervor. Gegen diese Auffassung protestiert B. Weiß: „Die gangbare Vorstellung, daß er durch diesen Ruf den Lazarus aus dem Tode erweckte, indem er dadurch seine Wunderkraft wirken ließ, ist nach v. 41 offenbar kontextwidrig; er ruft dem von Gott auf sein Gebet wunderbar Erweckten zu, die Gruft zu verlassen." Die Berufung auf v. 41 ist ja gewiß am Platze, um zu zeigen, daß an gewissen Stellen dieser Perikope von einer Erweckung durch wunderbare Machtwirkung Jesu nicht die Rede ist. Aber andererseits wird gerade der von Weiß verneinte Gedanke auf das kräftigste hervorgehoben; vgl. v. 11. 25. 26. Die Behauptung aber, Jesu Ruf solle nur bezwecken, daß Lazarus die Gruft verlasse, nimmt sich um so merkwürdiger aus, als v. 44 berichtet, Jesus habe geboten, dem Lazarus Binden und Schweißtuch zu lösen, damit er kommen könne. Weiß sucht nun diesem Bedenken so auszuweichen, daß er bemerkt: „Die Umlegung der Binden, die vom Kopfe bis zu den Füßen über

dem Sindon, in welchen die Leiche geschlagen war (Matth. 27, 59), den ganzen Körper umwanden, konnte, selbst wenn provisorisch Spezereien dazwischen gelegt waren, lose und locker genug sein, um, durch die Bewegungen des Belebten erweitert, diesem das Herauskommen zu ermöglichen". Allein diese Vorstellung entspricht durchaus nicht dem, was v. 44 berichtet wird: *ὁ τεθνηκὼς δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις, καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο.* Von einer Umhüllung des ganzen Körpers durch ein Leintuch und einer darüber vollzogenen Umwickelung durch Binden steht nichts zu lesen. Dagegen wird betont, daß Hände, Füße und Kopf umwickelt gewesen wären. Dadurch soll doch wohl Jesu Befehl: *λύσατε αὐτὸν καὶ ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν*, motiviert werden, sofern der so Umhüllte nicht sehen, aber auch in Folge der Umwickelung der Hände nicht greifen und das Schweißtuch beseitigen konnte; und auch das Umwickeln der Füße mußte ihn an deren Gebrauch hindern. Beachtet man dieses, so ist die Wiederaufnahme der patristischen Auffassung, nach der auf Jesu Wunderwort die Mumie in der vollständigen Umwickelung aus dem Grabe schwebt, der man dann erst durch Lösung der Binden zu natürlichem Gehen wieder verhelfen kann, keineswegs so verwunderlich, wie sie auf den ersten Blick erscheint. An sich ist es mir nicht unwahrscheinlich, daß dem Bearbeiter, der allein von einer Beisetzung des Lazarus im Grabe zu berichten weiß, eine Verbindung des Berichts v. 44 mit seinen Voraussetzungen auf dem angegebenen Wege erreichbar schien.

Alle diese Schwierigkeiten und Vergewaltigungen des Textes fallen dahin, wenn man v. 43f. unter der Voraussetzung betrachtet, daß die Worte *δεῦρο ἔξω*, diese aber auch allein, von dem Bearbeiter hinzugefügt worden sind, *ἐξῆλθεν* v. 44 aber für einen der Situation entsprechenden Ausdruck (also etwa *ἀνέστη* Mark. 5, 42. Luk. 8, 55 oder *ἀνεκάθισεν* Luk. 7, 15) eingesetzt worden ist. Dann hat der Ruf *Λάζαρε* nicht den Sinn, daß Jesus damit an dem Gestorbenen sein Wunderwerk vollzieht, sondern ist ein elementarer Ausbruch des Gefühls, der sich unmittelbar an den Dankesruf v. 41 anschließt. Als nächste Parallele wäre heranzuziehen 20, 16: *λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· Μαριάμ.* Das Rufen mit lauter Stimme als Zeichen tiefer Bewegung und nicht als Mittel, sich verständlich zu machen, findet sich gleich beim Beginn des Evangeliums 1, 15, wo Johannes tiefbewegt davon war, daß der in der Seinen Mitte erschien, von dem er seinen Jüngern schon vorher berichtet hatte. Die ganze, wiederholt erwähnte Liebe Jesu zu Lazarus und das Dankgefühl darüber, daß er ihm nicht durch den Tod entrissen, sondern von Gott wunderbar geschenkt worden war, bricht sich in diesem Schrei Bahn. Dann aber schließt in einer dem Original ureigentümlichen Weise der ganze in den Einzelheiten so erschütternde Bericht ab mit der schlichten Bemerkung, daß Jesus angeordnet habe, den Verstorbenen von den ihn hindernden Binden zu befreien[1].

1. Vgl. den parallelen Zug Luk. 8, 55: *καὶ διέταξεν αὐτῇ δοθῆναι φαγεῖν.*

Den Erfolg dieses Ereignisses beschreibt v. 45f. so, daß viele der Judäer an Jesus glaubten, einige von ihnen aber zu den Pharisäern gegangen wären, um ihnen zu melden, was Jesus getan habe. Die Apposition zu *τῶν Ἰουδαίων*, die im falschen Kasus steht: *οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαριὰμ καὶ θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν*, ist jedenfalls vom Bearbeiter hinzugesetzt worden, da die zu Maria aus Jerusalem gekommenen Juden v. 19. 31 überhaupt ein Produkt des Bearbeiters sind. Hier hat er sich zudem durch die grammatische Inkorrektheit seines Einschubs verraten. Aber auch insofern ist der Zusatz bemerkenswert, als er von dem berichtet, was Jesus getan hat. Es wird doch in dem Originalberichte über die Auferweckung des Lazarus überhaupt nichts berichtet von einem Wunder, das Jesus getan, sondern nur von einer wunderbaren Gebetserhörung, die er erfahren hat. Ist diese Erwägung richtig, dann liegt die Vermutung sehr nahe, daß auch v. 46 vom Bearbeiter stamme, der es für nötig hielt, zu motivieren, wie die Leute des Synedriums das Ereignis erfahren, obwohl das nach v. 18 überhaupt keiner Erklärung bedurfte. Diese Vermutung wird bestätigt nicht bloß durch den parallelen Abschluß in 10, 42, sondern auch durch die folgende Geschichte, die an v. 45, nicht an v. 46 anknüpft. Freilich wird auch da der Satz v. 47: *ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος πολλὰ ποιεῖ σημεῖα*, zu streichen sein, der im Munde der Feinde Jesu überhaupt sehr fragwürdig ist (vgl. 9, 24). Wellhausen meint, „die vielen Wunder gehören nicht in die Grundschrift".

Das Resultat unserer Untersuchung ist, daß Schwartz und Wellhausen nur deshalb auf reinliche Scheidung der Grundschrift und der Zusätze des Bearbeiters haben verzichten müssen, weil sie mit der Beurteilung von v. 17 einen besonders folgenreichen Fehler gemacht haben; von da an hat sich alles verwirrt, obwohl sie in dem Abschnitt v. 1—16 im wesentlichen den Schlüssel für des Rätsels Lösung gefunden hatten. Auch die Annahme von verschiedenen Schichten in der Bearbeitung beruht auf jener falschen Voraussetzung und hat sich als durchaus unhaltbar erwiesen. Nur das kann man fragen, ob der Bearbeiter seine Umgestaltung des Originalberichtes rein aus eigener Erwägung vorgenommen habe oder nicht vielmehr im Anschluß an eine legendarische Weiterbildung der Lazarus-Geschichte, die er in irgend einer späteren Evangelienschrift vorgefunden hatte. Mir ist letzteres sehr wahrscheinlich, da sonst doch wohl die von ihm gelieferte Darstellung nicht so ungeschickt ausgefallen wäre; es tritt das besonders in den Versen 33—40 hervor.

Mit voller Sicherheit kann man Folgendes als Inhalt der Grundschrift angeben: v. 1a (mit der Konjektur *ἄνθρωπος* für *ἀσθενῶν*). v. 3. 5. 6 (bis *ἀσθενεῖ*). 7 (von *λέγει* an). 8. 9 (bis *προσκόπτει*). 16. 18. 20 (bis *ὑπήντησεν αὐτῷ*). 21 (*καὶ εἶπεν* statt: *εἶπεν οὖν ἡ Μάρθα πρὸς Ἰησοῦν*). 22. 33 (ohne *ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καί*). 34. Lücke. 35—37. 41 (von *ὁ δὲ Ἰησοῦς* an). 43 (ohne *δεῦρο ἔξω*). 44 (statt *ἐξῆλθεν* etwa *ἀνεκάθισεν*). 45 (ohne *οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαριὰμ καὶ θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν*).

Der Verlauf der Geschichte ist ebenso einfach wie in seiner Schlichtheit wunderbar ergreifend. Die Verwandtschaft mit der synoptischen Parallele der Erweckung von Jairi Töchterlein springt in die Augen. Aber der johanneische Bericht unterscheidet sich davon charakteristisch einerseits durch die Betonung der starken persönlichen Beteiligung Jesu, andererseits durch das völlige Zurücktreten des Wunderbaren in dem, was Jesus tut. Den nach Peräa geflohenen Jesus ruft eine Botschaft der Schwestern des Lazarus an dessen Krankenlager, und, ohne auf den Protest der Jünger zu achten, kehrt er in der Überzeugung, daß jetzt sein Ende noch nicht da sei, nach Judäa zurück. Martha kommt ihm aus dem Hause entgegen und spricht mit dem Ausdruck des Schmerzes über den Tod des Bruders die Überzeugung aus, daß Jesu Gebet die Seele des Gestorbenen noch einmal zurückrufen könne. Jesus hat, tief erschüttert, keine andre Antwort als die Aufforderung, ihn an das Totenlager zu führen. Man entspricht seiner Bitte, und er bricht in Tränen aus. Aber während die Umgebung der Schwestern teils von seiner Liebe zu dem Verstorbenen ergriffen ist, teils es beklagt, daß der große Wundertäter hier nicht habe helfen können, wird Jesu — wodurch, ist nicht gesagt: ob durch eine an dem Gestorbenen bemerkbare Bewegung oder einen von ihm ausgehenden Ton oder durch unmittelbare göttliche Offenbarung — gezeigt, daß Gott sein Gebet für das Leben des Freundes erhört hat. Seine Augen emporhebend dankt er in einem kurzen brünstigen Gebetsruf für die Erhörung und ruft dann mit lauter Stimme den Namen des geliebten Freundes. Dieser richtet sich auf; Jesus aber befiehlt, ihn von der Leichenbekleidung zu befreien.

Gfrörer (III, 311—327) hat die zwei mit einander unvereinbaren Grundbestandteile des Berichts von der Auferweckung des Lazarus schon mit voller Deutlichkeit erkannt und mit gesundem Urteil beleuchtet. Er meint: „Es ist eine unumstößliche Erfahrung: sobald die Sage wie ihre Mutter, die Phantasie, frei und ungehindert wirkt, arbeitet sie aus Einem Gusse und wirft nie Widerstrebendes zusammen; wo letzteres doch der Fall ist, sind wir berechtigt, auf historische Fesseln zu schließen, die ihren Flug hemmten". Gfrörer hat dann im wesentlichen dieselben Stücke, die ich dem Bearbeiter zugewiesen, zusammengestellt und den Ursprung der Vorstellung des Bearbeiters zu erklären versucht durch die notwendig gewordene Verteidigung des Wunders gegen die Angriffe der Juden, die es durch die Annahme eines Scheintodes erklären wollten. Bei den Juden galt als unumstößliche Probe des wirklich erfolgten Todes viertägiges Liegen der Leiche ohne Zeichen der Bewegung. Aus diesem Keime erklärt sich dann allerdings das Warten Jesu, das Begräbnis und die Verwesung des Lazarus. Andererseits mußte bei dieser Auffassung der Wundertat das Vorauswissen des Herrn gesteigert werden, mußte er zürnen über den Unglauben an ihn, den Lebensfürsten; mit anderen Worten: die übermenschlichen Züge mußten die menschlichen verdrängen. Wurde in dieser Weise das Original der Lazarus-Erzählung in der mündlichen oder schriftlichen Tradition umgestaltet, so begreift es sich leicht, wie der Bearbeiter dazu

kam, diese Züge in das Original hineinzuarbeiten — glücklicherweise, ohne dieses selbst wesentlich zu beschädigen.

Leider ist die in ihrer Unmittelbarkeit und Aufrichtigkeit geradezu grundlegende Arbeit Gfrörers dadurch geschädigt worden, daß er meinte, die einander widersprechenden Züge mit der Annahme Einer Verfasserschaft vereinigen zu können, und zwar so, daß er den Berichterstatter unterschied von dem Augenzeugen, der ihm die geschichtlichen Mitteilungen gemacht hatte. Sodann ist seine Ausführung dadurch verwirrt worden, daß er glaubte, nachweisen zu können, die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus beziehe sich auf dasselbe Ereignis wie die lukanische vom Jüngling zu Nain. Dadurch ist er in der unbefangenen Beurteilung dessen, was in unserer Perikope dem Original angehört, verschiedentlich in die Irre geführt worden. Trotzdem haben ihn die späteren Forscher an Sicherheit und Gesundheit des Urteils nicht erreicht. Delff, oft so scharfsichtig, hat dieses Mal nur erkannt, daß die Äußerung der Martha v. 22 zu den gleich darauf berichteten Äußerungen von ihrem Unglauben nicht passe, schließt aber daraus, daß die Worte *καὶ νῦν οἶδα* offenbar Korruption des Textes seien, da ja Martha an keine Möglichkeit der Hülfe mehr gedacht habe. — Wendt ist von seiner Theorie der Johanneslogia in die Irre geführt worden, obwohl er, wie S. 237 erwähnt wurde, in schlagender Weise nachgewiesen hat, daß sich das Wort des Thomas v. 16 an die Äußerung Jesu von seiner Entschlossenheit, nach Judäa zu gehen, und nicht an seine unmittelbar vorhergehenden Äußerungen über die Erweckung des Lazarus angeschlossen hat. Noch an Einer anderen Stelle hat er den Tatbestand richtig erkannt. Die Erzählung von Jesu Tränen v. 35 kann auch er nicht mit denjenigen Bestandteilen des Kapitels reimen, in denen Jesus in Voraussicht des bevorstehenden Wunderzeichens alle Äußerungen des Zweifels und der Traurigkeit abweist. Er meint, der Evangelist habe diesen Zug aus einer älteren Darstellung übernommen, die von der uns vorliegenden in Einer Beziehung wesentlich verschieden war. Aber er ist dann so wenig den weiteren Spuren dieser Überlieferung gefolgt, daß er sich die Lazarusgeschichte folgendermaßen verlaufend denkt: Jesus steht mit den Schwestern an der Gruft des nicht wieder in das Leben zurückkehrenden Lazarus und spricht da die Worte v. 23—27, die Wendt nicht auf die leibliche Auferstehung deutet, sondern auf ein höheres Leben, als dasjenige ist, das durch leibliche Auferstehung erlangt wird, und aus dem man Trost schöpft wider den leiblichen Tod. Es ist nachgewiesen worden, daß diese Auffassung der Worte v. 23—27 unrichtig ist. Es gehört zu den sichersten Ergebnissen der Untersuchung unsrer Erzählung, daß v. 23—27 dem Bearbeiter angehören. Und nun läßt Wendt um ihretwillen das ganze Ereignis der Erweckung des Lazarus als der späteren Legende angehörig fallen und beruhigt sich selbst mit folgender modernen Erwägung: „Darf man sagen, daß die Darstellung der Quelle pointelos verlief, wenn sie nicht in der Erzählung des Wunders der Auferweckung des Lazarus gipfelte? Sie teilte die großartigen Worte Jesu

v. 23 und 25f. mit, in denen die Hoffnung und der Trost der Christen an den Gräbern allezeit ihre Anknüpfung und ihren schönsten Ausdruck gefunden haben. Sie teilte diese Worte mit, nicht als bezüglich auf einen außerordentlichen Fall, wo der Gestorbene wieder ins irdische Leben zurückgerufen werden sollte, sondern als bezüglich auf einen Fall, der seiner Art nach analog war den Fällen, in denen die Christen weiterhin sich an diesen Worten aufrichteten. Waren diese Worte nicht um ihrer selbst willen der Aufzeichnung wert?"

Es ist sehr verständlich, daß sich Wendt von dem Zauber der falsch gedeuteten Worte des Bearbeiters, die ja tatsächlich nur von der leiblichen Auferstehung reden, hat gefangen nehmen lassen. Mit dem Fortfall derselben und alles dessen, was dem Bearbeiter angehört, verliert die Erzählung überhaupt die Bedeutung, die man ihr bei den herkömmlichen Dispositionen des 4. Evangeliums gegeben hat — in dem Maße, als sie an persönlichem Leben und schlichter Eindringlichkeit gewinnt. Aber auch die Konstruktion von Schwartz, die von Wellhausen (und auch von Heitmüller) übernommen ist, daß wir hier die Peripetie des Dramas Jesu haben, hat sich nicht bewährt, und das wird sich bei der Untersuchung der folgenden Abschnitte noch deutlicher zeigen.

Der Todesanschlag des Synedriums gegen Jesus 11, 47—54.

Die Sorge des Thomas, daß Jesu Gang nach Bethanien seinen Tod bedeuten würde, v. 16, war in v. 18 dadurch motiviert worden, daß Bethanien von Jerusalem nur etwa 15 Stadien entfernt gewesen sei. So bedarf es keiner besonderen Motivierung, wenn sich in der Grundschrift an die Bemerkung v. 45, daß in Folge der Erweckung des Lazarus viele der Judäer an Jesus gläubig geworden seien, sofort v. 47 anschließt: *συνήγαγον οὖν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι συνέδριον καὶ ἔλεγον· τί ποιοῦμεν.*

Schon oben ist bemerkt worden, daß auch dieser Abschnitt die Spuren des Bearbeiters zeigt; die Worte v. 47: *ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος πολλὰ ποιεῖ σημεῖα*, passen nicht in den Mund der Feinde Jesu. Weniger hat es auf sich, wenn Schwartz urteilt, der allgemeine Ausdruck gebe den Eindruck nicht wieder, den ein so gewaltiges Wunder wie die Wiederbelebung eines schon Begrabenen machen mußte. Daraus könnte man eher folgern, daß die Worte nicht dem Bearbeiter, sondern der Grundschrift angehörten. Tatsächlich blickt der Bearbeiter hier gar nicht bloß auf die Lazarus-Erweckung zurück, sondern auch auf die Blindenheilung u. s. w.

Zu größeren Bedenken gibt v. 48 Anlaß: *ἐὰν ἀφῶμεν αὐτὸν οὕτως, πάντες πιστεύσουσιν εἰς αὐτόν, καὶ ἐλεύσονται οἱ Ῥωμαῖοι καὶ ἀροῦσιν ἡμῶν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος.* Das politische Motiv für das Einschreiten des Synedriums schien sich mir bislang, wie auch Wellhausen, sehr zu empfehlen. Schwartz hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß hier eine

bisher nicht beseitigte Schwierigkeit vorhanden ist. Er fragt: „Was gings die Römer an, wenn alle an Jesus glaubten?“ Es ist in der Tat nicht angängig, daß das politisch Gefährliche in diesem Glauben, der Entschluß des Volkes, Jesus zum König zu machen (6, 15), hier stillschweigend zu ergänzen ist, zumal da Jesus selbst nicht das Geringste getan hat, um dem Glauben an ihn diese Wendung ins Politische zu geben. So machen denn die Worte: *καὶ ἐλεύσονται οἱ Ῥωμαῖοι καὶ ἀροῦσιν ἡμῶν τὸν τόπον καὶ τὸ ἔθνος*, den Eindruck einer völlig unvorbereiteten Wendung. Das bestätigt sich nun aber noch durch die Antwort, die Kajaphas jener Erwägung des Synedriums gibt v. 50: *ὑμεῖς οὐκ οἴδατε οὐδέν, οὐδὲ λογίζεσθε ὅτι συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται.* Der Tod des Einen sollte nach v. 48b den Synedristen zu Gute kommen, die sonst Land und Leute verlieren würden; in v. 50 kommt er dem Volk zu Gute, daß es nicht durch ihn zu Grunde gerichtet würde. Das *ὑμῖν* hinter *συμφέρει* scheint freilich den Sinn nach v. 48b umbiegen zu wollen. Daß es erst später zugesetzt sei, könnte man aus dem Zitat von v. 50 in 18, 14 schließen, wo *ὑμῖν* fehlt; so auch in ℵ. Daraus ergibt sich, daß die Einfügung des politischen Motivs, für das sich zudem in den synoptischen Berichten keine Parallele findet, dem Bearbeiter zukommt. Schwartz bemerkt, daß sie um so besser harmoniere mit der Verhaftung Jesu durch die Kohorte 18, 3ff. Daß auch diese auf Rechnung des Bearbeiters kommt, wird seiner Zeit gezeigt werden.

Dem Worte des Kajaphas wird nun in v. 51 und 52 eine besondere Veranlassung und ein über den Wortlaut hinausgehender Sinn zugeschrieben: *τοῦτο δὲ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλὰ ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ᾽ ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν.* Damit sind wir wieder auf der Spur des Bearbeiters, der diese Art der Exegese liebt. Was den Gedanken betrifft, den er als einen tieferen Sinn in den Worten des Kajaphas findet, daß nämlich Jesus für das Volk Israel und für die in der Welt zerstreuten Kinder Gottes sterbe, so berührt er sich aufs nächste mit der Deutung der Parabel vom guten Hirten 10, 11—13 durch den Bearbeiter 10, 17f., der, wie S. 218f. 222 nachgewiesen worden ist, *τὴν ψυχὴν τιθέναι* im Sinne von „das Leben lassen“ auffaßt und die *ἄλλα πρόβατα* dem Originalsinne zuwider auf die Heiden gedeutet hat.

Wichtig ist die Stelle 11, 51f. noch besonders deshalb, weil man hier recht deutlich erkennen kann, daß es keineswegs immer das Unvermögen war, den Sinn des Originals zu erkennen, was den Bearbeiter zu seinen unbegreiflich fehlgreifenden Erklärungen veranlaßt hat. Es ist die Ansicht vom doppelten Sinn, die in dem Worte des Kajaphas einen Hinweis gesehen hat auf den der ganzen Welt zu Gute kommenden Heilswert des Todes Jesu. Daß aber der ausgemachte Feind Jesu so zum Prophet wird für den Heiland der Welt, erklärt der Bearbeiter daraus, daß der Hohepriester als Träger des Brustschildes mit

prophetischer Gabe ausgerüstet war. Dabei kann freilich nur ein geschichtlicher Fehlgriff konstatiert werden, sofern das Mittel der prophetischen Tätigkeit des Hohenpriesters, Urim und Thummim, nach Joseph. Ant. III, 8, 9 der Vergangenheit angehörte. In diesem Zusammenhange könnte es auch nicht Wunder nehmen, wenn die Worte v. 51: *ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου*, die Vorstellung ausdrücken sollten, daß der Hohepriester immer nur Ein Jahr sein Amt inne gehabt habe. Diese Wendung findet sich schon wörtlich ebenso in v. 49 und in der Form eines Relativsatzes 18, 13. Nun ist 18, 14 (*ἦν δὲ Καϊάφας ὁ συμβουλεύσας τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι συμφέρει ἕνα ἄνθρωπον ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ*) ganz offenbar eine jener Rückbeziehungen auf früher Mitgeteiltes, wie sie wiederholt beim Bearbeiter nachgewiesen worden sind, und so würde auch wohl von der Bemerkung in 18, 13b (*ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου*) dasselbe gelten können. Zur Entscheidung der Frage für 11, 49 dürfte zunächst in Betracht kommen, daß die Perikope von der Synedriumsitzung eingeleitet wird durch den Satz 11, 47: *συνήγαγον οὖν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι συνέδριον*. Wenn also mehrere Hohepriester genannt werden, so ist es mindestens ein sehr ungenauer und mißverständlicher Ausdruck, wenn es v. 49 von Kajaphas heißt: *ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου*. Von den 21 Malen, wo bei Johannes der Begriff *ἀρχιερεύς* vorkommt, steht er 10 Mal im Plural: 7, 32. 45. 11, 47. 57. 12, 10. 18, 3. 35. 19, 6. 15. 21. Von diesen *ἀρχιερεῖς*, wie sie auch bei den Synoptikern auftreten, wird 11, 49 Einer, Kajaphas, namhaft gemacht. Um herauszuheben, daß Kajaphas der offizielle Hohepriester gewesen wäre, genügt die Wendung nicht, er sei des Jahres Hohepriester gewesen, mag sie nun die Annahme von einem jährlich wechselnden Hohepriestertum voraussetzen oder nicht. Wenn es in 11, 49 Absicht des Verfassers gewesen wäre, hervorzuheben, daß Kajaphas der offizielle Hohepriester gewesen, so würde er seinen Satz nicht begonnen haben: *εἷς δέ τις ἐξ αὐτῶν Καϊάφας*, als ob er nur irgend einer aus der v. 47 erwähnten Versammlung gewesen wäre, sondern mindestens: *ὁ δὲ Καϊάφας ὁ ἀρχιερεύς*. Diese Ansicht ist auch von Wellhausen mit trefflicher Begründung bereits in den „Erweiterungen und Erläuterungen“ S. 25f. gegeben worden und hat die Zustimmung von Schwartz gefunden. Im „Evangelium Johannis“ S. 54 urteilt Wellhausen, daß der „Hohepriester Kajaphas“ überhaupt nicht in die Grundschrift gehöre. Die Entscheidung dieser Frage hängt ab von der Auffassung von 18, 12ff. Jetzt kann nur gesagt werden, daß die Rückbeziehung von 18, 13f. auf 11, 49f. doch nur durchsichtig zu machen ist, wenn hier der Name Kajaphas bereits gestanden hat.

Wellhausen sieht nun aber den ganzen Bericht von dem Synedrialbeschluß als einen Einschub des Bearbeiters an, und da er in diesem Stück Zusätze von einer späteren Hand konstatiert, so erhält seine Theorie von dem Fortwuchern der Bearbeitungsabschnitte dadurch weitere Unterstützung. Der Grund für die Annahme, daß der Todesbeschluß des Synedriums späterer Einschub

sei, liegt für Wellhausen in der Beurteilung des Verses 54: *Ἰησοῦς οὖν οὐκέτι παρρησίᾳ περιεπάτει ἐν τοῖς Ἰουδαίοις, ἀλλὰ ἀπῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν χώραν ἐγγὺς τῆς ἐρήμου, εἰς Ἐφραὶμ λεγομένην πόλιν, κἀκεῖ διέτριβεν μετὰ τῶν μαθητῶν.*

Schwartz und Wellhausen überbieten sich in starken Worten, um diese Reise Jesu nach Ephraim als der Grundschrift nicht angehörig zu erweisen. Jener: „Wenn Jesus wirklich mit seinen Jüngern, wie diese selbst sagen, den Todesweg mit der Reise nach Bethanien antrat, wenn der Beschluß aus politischen Gründen, also nach reiflicher Erwägung, gefaßt wird, ihn zu töten[1], dann muß die Katastrophe, die so sorgfältig vorbereitet wird, auch eintreten: die tragische Spannung darf nicht nachlassen. Aber wie oft im 4. Evangelium scheint die Erfindung sich nicht auf der Höhe zu erhalten, sondern flattert flügellahm hin und her; Jesus wandelte nicht mehr öffentlich unter den Juden, sondern begab sich von dort in das Land nahe der Wüste, nach der Stadt Ephraim und hielt sich dort mit seinen Jüngern auf. Also war Thomas Wort 11, 16 eitel Renommisterei und das Synhedrion sehr dumm; denn es läßt sich den gefährlichen Mann so leichten Kaufes entgehen, daß es den Befehl ergehen lassen muß, seinen Aufenthalt zu melden, falls er zum Feste kommt.“ Wellhausen haut in dieselbe Kerbe: „Die Lazarusgeschichte verliert ihre Bedeutung, und das Pathos ihrer Einleitung wird lächerlich, wenn Jesus gleich nach der Rückkehr noch einmal flieht.“

Die Grundlage dieser wegwerfenden Beurteilung ist die unbewiesene Behauptung, daß der Verfasser der Grundschrift im Gegensatz zu der synoptischen Überlieferung eine Dichtung geschaffen habe, die das Leben Jesu als eine Tragödie darstellte, in der die Lazarusgeschichte die Stelle der Peripetie einnahm. Damit stimmt nun allerdings der Fortgang der Erzählung in 11, 54 nicht, und deshalb stellen sich jene harten Urteile ein. Für eine nüchterne Untersuchung des schwierigen Textes, dem man keine fremden Ideen unterlegen und keine homiletischen Ausdeutungen geben dürfe, treten Schwartz und Wellhausen mit Recht aufs entschiedenste ein. Wenn sie dabei aber die theologischen Ausleger ihr philologisches Übergewicht in geradezu beleidigender Weise fühlen lassen, so sollten sie sich selbst doppelt hüten, die Nüchternheit des historischen Forschers nicht zu verlieren. Hier ist das nicht der Fall gewesen. Der geschichtliche Unwert der angeblichen Dichtung des 4. Evangeliums ist durch einen Vergleich mit der, ebenfalls der Kritik bedürftigen, synoptischen Überlieferung nicht erwiesen. Die Lazarusgeschichte selbst widerspricht der ihr aufgedrungenen Rolle. Das Thomaswort 11, 16, auf das alles Gewicht gelegt wird, steht dem Worte Jesu 11, 9 gegenüber, das auf das Bestimmteste betont, daß seine Stunde noch nicht gekommen sei. Wenn in der Lazarusgeschichte Juden aus Jerusalem auftauchen, die Jesu feind sind, so ist bewiesen worden, daß diese ein Erzeugnis des Bearbeiters

1. Diese Erwägung weist Schwartz ja doch dem Bearbeiter zu; vgl. III, 172.

sind. In der ganzen Geschichte findet sich überhaupt nichts, was auf Jesu Ende hinweist; selbst die Schlußbemerkung v. 46 von einem Hinterbringen des Ereignisses an die Pharisäer hat sich als Zusatz des Bearbeiters herausgestellt.

Aber trifft dann nicht das Urteil: „Die Lazarus-Geschichte verliert ihre Bedeutung", zu? Ja, als bedeutsamer Punkt in einer effektvollen dramatischen Konstruktion; nicht aber an sich als Ereignis im Leben Jesu überhaupt, als Erinnerung an eine Geschichte, deren ergreifender Verlauf dem sich unauslöschlich einprägen mußte, der sie miterlebt hatte. Daß die Sorge der Jünger, die Jesum vom Gange nach Judäa zurückhalten wollten, ein lächerliches Pathos und des Thomas Aufforderung, mit Jesus in den Tod zu gehen, eitel Renommisterei gewesen, wird gerade durch 11, 54 widerlegt, sofern sich Jesus, nachdem seine Mission bei Lazarus erfüllt war, wieder zurückzog; und daß das Synedrium sehr dumm gewesen wäre, daß es sich Jesus so leichten Kaufes entgehen ließ, kann man nur behaupten, wenn man mit dem Bearbeiter annimmt, schon vor dem Erscheinen Jesu in Bethanien seien seine Entsandten zugegen gewesen, die Jesum sofort hätten dingfest machen können. Wenn aber Jesus das in gefährlicher Nähe von Jerusalem liegende Bethanien sofort verließ, wie kann man dann das Synedrium darum schelten, daß es ihn nicht fing, sondern den Befehl gab, man sollte ihm auflauern, wenn er zum Feste erscheinen würde?

Berechtigter als die besprochenen Bedenken gegen v. 54 sind die Fragen nach der Ortsbestimmung: *εἰς τὴν χώραν ἐγγὺς τῆς ἐρήμου, εἰς Ἐφραὶμ λεγομένην πόλιν.* Man hat den Eindruck, daß die Worte *εἰς Ἐφραὶμ λεγομένην πόλιν* Zusatz seien. Wenn sich Jesus in die Nähe der Wüste begab, so tat er es, um möglichst verborgen zu sein; damit will es sich nicht reimen, daß er sich in eine Stadt begeben habe. Diese Stadt nun aber, wenn man sie in dem Orte suchen darf, der nach Hieronymus 20 Milien nordöstlich von Jerusalem liegt, ist weit von der Wüste entfernt. Angesichts dieser Sachlage urteilt Schwartz: „Sieht man 11, 54 in *εἰς Ἐφραὶμ λεγομένην πόλιν* einen verkehrten Zusatz, dessen Sinn und Zweck freilich nicht aufgehellt ist, so kommt so ziemlich dieselbe Lokalität heraus wie die, in der sich Jesus vor der Reise nach Bethanien aufhielt (10, 40. vgl. 1, 28)." Bei dieser Sachlage würde allerdings die Reise nach Peräa 10, 40 und die hier vorliegende in eine gewisse Parallele treten. Aber man bleibe sich bewußt, wie unsicher die Voraussetzungen sind. Wellhausen bleibt nun nicht bei diesem Parallelismus stehen, sondern urteilt: „Die Flucht nach Peräa 10, 40 und die nach Ephraim 11, 54 sind Varianten. Die erstere steht an der richtigen Stelle, verdient jedoch inhaltlich nicht den Vorzug, weil Jesus sich da garnicht verbirgt, sondern öffentlich auftritt wie Johannes und mit noch viel größerem Erfolg. Nur in 11, 54 erscheint die Flucht wirklich als Flucht; diese Variante bringt wenigstens am Anfang den Bericht der Grundschrift." Einen anderen Beweis für diese überraschende Behauptung gibt Wellhausen nicht

als den, daß Jesus nach dem todesmutigen Gang nach Bethanien nicht noch einmal fliehen dürfe.

Von der Sicherheit dieser Beweisführung ist nun das Urteil über v. 47—53 abhängig: „Wenn die Flucht nach Ephraim identisch ist mit der nach Peräa, so ist der Synedrialbeschluß eingeschoben, und zwar, um den Wechsel der Zufluchtsstätte zu ermöglichen. Zuerst ging Jesus nach Peräa; nach dem Auftreten der Behörde gegen ihn fühlte er sich dort aber nicht mehr sicher und begab sich an einen entlegeneren Ort am Rande der Wüste." Alles dieses sind Konstruktionen, bei denen man jeden Boden unter den Füßen verloren hat; jeder Schritt, den man von hier aus weiter macht, führt tiefer in pfadlose Wirrnis hinein. Tatsächlich geben Schwartz und Wellhausen selbst zu, alles, was zwischen der Lazarusgeschichte, bezw. der Synedrium-Verhandlung, und der Fußwaschung stehe, gehöre nicht der Grundschrift an, sondern sei ein Haufe durcheinander geworfener Trümmer, aus denen nicht einmal die Spuren eines Ganzen zusammenzubringen seien. Es wird sich doch fragen, ob diese Bankerotterklärung der Forschung nicht Folge fehlerhafter Voraussetzung ist. Bis jetzt hat sich kein zureichender Grund erkennen lassen, weshalb man den Grundstock von 11, 47—54 nicht der Grundschrift zuweisen solle, die hier wie überall Zusätze des Bearbeiters aufweist. Mehr als diese Bestandteile sind nicht nachzuweisen.

Jesu Rückkehr nach Bethanien 11, 55—12, 11.

Der neue Abschnitt beginnt mit der stereotypen Wendung: *ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων*[1], wobei *τῶν Ἰουδαίων* wie in früheren Fällen[2] auf Rechnung des Bearbeiters kommt. Es ist unrichtig, wenn Wellhausen die Verse 55—57 als „Coda" zu v. 54 betrachtet. Als Jesus in das Land nahe der Wüste ging, war das Passah keineswegs vor der Tür. Nach 11, 8 scheint Jesu Reise nach Bethanien nicht lange nach seiner Übersiedelung nach Peräa stattgefunden zu haben. Zwischen dem Tempelweihfest 10, 22 und dem Passah lagen volle drei Monate. Danach wird man bemessen können, wie groß der Zeitraum ist, der zwischen v. 54 und 55 liegt.

Daß die Leute aus dem Lande schon vor Beginn des Festes nach Jerusalem kommen, ist weder an sich noch durch die Motivierung auffallend. Übrigens liegt ja die Sache bei den Synoptikern nicht anders. Daß es nicht klar ist, an was für ein *ἁγνίζειν* in v. 55 zu denken ist, kann nicht gegen die Zugehörigkeit zur Grundschrift sprechen. Ebenso wenig, daß sich hier das Motiv von 7, 11 wiederholt; es wäre denn, daß diese Stelle eine „junge Einlage" wäre, was nicht der Fall ist.[3] Daß man sich über die Frage, ob Jesus zum Feste kommen werde, unter den Festgästen im Tempel unterhielt,

1. Vgl. 2, 13. 5, 1. 6, 4. 7, 2. 2. Vgl. S. 112. 3. Vgl. S. 171.

ist um so begreiflicher, als es nicht verborgen bleiben konnte, daß die Synedristen alles daran setzten, ihn in ihre Hände zu bekommen. Das Urteil von Wellhausen und Schwartz: „Ursprünglich ist in der ganzen Episode nichts," entbehrt jeder soliden Fundamentierung.

Während man in Jerusalem über Jesu Kommen zum Feste redete, hatte er sein Versteck bereits verlassen und war auf dem Wege nach Jerusalem sechs Tage vor dem Passah in Bethanien eingekehrt 12, 1: *ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν.* Die mit diesem Satze eingeleitete Episode von der Salbung in Bethanien ist nach Wellhausen in der Grundschrift unmittelbar auf die Lazarusgeschichte gefolgt: „Jesus hat Bethanien gar nicht verlassen." Unter dieser Voraussetzung ist es mir unbegreiflich, wie Wellhausen in demselben Atem behaupten kann, die ganze Salbungsgeschichte gehöre der Grundschrift nicht an. Jedenfalls wird diese Erzählung von Schwartz und Wellhausen einer vernichtenden Kritik unterworfen, bei der man sich nur fragen muß, ob die Kritiker für ihre Urteile nicht jeden objektiven Maßstab verloren haben. Vor allem ist es das voreilige Heranziehen der synoptischen Parallelen, wodurch das Problem, wie mir scheint, völlig verwirrt wird.

In der Leidensgeschichte entspricht Joh. 12, 1—8 die Perikope Matth. 26, 6—13. Mark. 14, 3—9. Daß dieses Stück der synoptischen Grundschrift nicht angehört, sondern erst später eingefügt worden ist, hat Wellhausen selber erkannt; er spricht ihr überhaupt ein späteres Alter zu. Dann wird man sie doch wohl nicht ohne weiteres zum Maßstab für den geschichtlichen Wert der johanneischen Perikope machen dürfen. Dasselbe gilt von der Parallele bei Lukas, der Geschichte von der großen Sünderin Luk. 7, 36—50, in der er ebenso wenig einen Bestandteil der synoptischen Grundschrift sieht. Das Verhältnis dieser vier Perikopen zu einander ist ein so überaus verwickeltes, daß man nur mit der größten Vorsicht an die Analyse des johanneischen Abschnittes gehen darf.

Das Gegenteil davon ist es, wenn Wellhausen zu der Zeitbestimmung 12, 1: *πρὸ ἓξ ἡμερῶν*, bemerkt: „Auch die sechs Tage sind aus den Synoptikern zusammengerechnet; im Widerspruch zu jenen findet aber die Szene nicht nach, sondern vor Palmarum statt." Wie will denn der 4. Evangelist für den Tag des Gastmahls in Bethanien den 6. Tag vor Passah aus den Synoptikern herausgerechnet haben? Bei Matth. 26, 2. Mark. 14, 1 fällt er auf den zweiten Tag vor Passah; bei Markus zwei Tage, bei Matthäus einen nach dem Palmeneinzug (vgl. Mark. 11, 12. 19f. und Matth. 21, 17), während er bei Johannes vor dem Palmeneinzug liegt. Eine Chronologie der Leidenswoche läßt sich aus Mark. 11, 12. 19f. 14, 1. 12 zusammenbringen. Daß diese aber nicht auf sicherer Überlieferung, sondern auf Konstruktion beruht, beweist die Behandlung der Geschichte von der Verdorrung des Feigenbaums. Unter diesen Umständen ist es eine pure Unmöglichkeit, die Zeitangabe in Joh. 12, 1 aus Beeinflussung durch die Synoptiker zu erklären. Vorsichtig

äußert sich Schwartz: „Ob die merkwürdig genaue Chronologie, die im Folgenden nicht durchgeführt wird, mit der Fastenwoche zusammenhängt, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ausmachen.“ So wird denn wohl auch die Möglichkeit offen bleiben dürfen, daß es sich hier um eine bestimmte Erinnerung handelt.

Der Zusatz zu *εἰς Βηθανίαν* v. 1: *ὅπου ἦν Λάζαρος, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς*, fällt auf. An sich harmlos, weist er doch entschieden auf den Bearbeiter zurück. Schon in stilistischer Beziehung ist das *Ἰησοῦς* am Ende des Verses bemerkenswert, das dem Verfasser von v. 1a kaum in die Feder gekommen wäre, da er eben den Namen Jesus gebraucht hatte. Man beachte das Fehlen des zweiten *Ἰησοῦς* in HKMSU *ΧΓΔ* abce. Auch sonst wechselt die Textform in v. 1b mannigfaltig: dem *Λάζαρος* ist in ADJ *ΓΔΛΠ* und vielen Übersetzungen ein *ὁ τεθνηκώς* hinzugefügt worden, und in einigen dieser Zeugen fehlt dann das *ἐκ νεκρῶν*. Im sinaitischen Syrer lautet der Text von v. 1b gar: „Dem Dorfe, zu Lazar, der gestorben war und gerettet wurde.“ In jeder Beziehung erinnert die Näherbestimmung von Bethanien an den Zusatz in 11, 1f. Beide verdanken vielleicht demselben Motiv ihre Entstehung, dieses Bethanien von dem in Peräa zu unterscheiden. Bei der herkömmlichen Lesart beweist bereits das *ἤγειρεν*, daß wir es hier mit dem Bearbeiter zu tun haben; denn nur bei ihm, nicht aber im Originale, lesen wir von einer Erweckung des Toten durch Jesus.

Das Auftreten der drei Personen Martha, Lazarus und Maria 12, 2f., die sich in den synoptischen Parallelen der Salbungsgeschichte nicht finden, wird von Wellhausen und Schwartz gleicherweise beanstandet. Nach Wellhausen haben die beiden Schwestern schon in der Auferweckungsgeschichte nicht gestanden. Das ist als unrichtig erwiesen worden. Aber darin wird Schwartz Recht haben, daß die Bemerkung: *καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει*, eine Reminiszenz von Luk. 10, 40: *ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν .... ἡ ἀδελφή μου μόνην με κατέλιπεν διακονεῖν*, ist. Die Bemerkung aber: *ὁ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ*, ist doch sehr verwunderlich, wenn das Gastmahl im Hause des Geschwistertrifoliums stattgefunden hat. An ein anderes Haus zu denken, ist aber dadurch ausgeschlossen, daß das Evangelium von keinem anderen Hause oder Personen berichtet hat, mit denen Jesus in Bethanien in Beziehung gestanden war. Somit wird man v. 2b unbedenklich dem Bearbeiter zuweisen müssen.

Anders steht es mit dem Zuge, daß Maria als die Salbende erscheint, während bei Matthäus und Markus nur ganz allgemein von einer *γυνή* die Rede ist und Lukas die große Sünderin einführt. Schwartz urteilt nun: „Es sollte jedem einleuchten, daß die Geschichte von der Salbung ungeheuer verliert, wenn ihre Heldin nicht zum ersten Male auftritt, sondern schon längst mit Jesus in Verbindung steht.“ Über solche Empfindungen läßt sich streiten. Aber liegt denn wirklich ein Grund vor zu der Behauptung, die Grundschrift des vierten Evangeliums habe durch Einfügung der Maria in die Salbungs-

geschichte den Eindruck der Handlung geschwächt? In der Lazaruserzählung sind 11, 1b. 2. 19. 20b. 28—32. 45b dem Bearbeiter zugewiesen, also fast alle die Stellen, in denen Maria auftritt. Im Original von v. 3 muß ihr Name nach dem der Martha genannt gewesen sein, und in v. 5 (*ἠγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον*) wird nicht einmal ihr Name genannt; sie verschwindet fast zwischen den beiden Geschwistern, mit denen allein sich denn auch die folgende Erzählung beschäftigt. Ist es da nicht von wundervoller Wirkung, wenn beim Gastmahl von Bethanien auf einmal die bisher ganz im Hintergrunde gebliebene Maria mit ihrer reichen Liebesgabe hervortritt? Und haben wirklich die so unrecht, die meinen, dieses Auftreten stimme ganz zu der bekannten Charakterisierung der beiden Schwestern in Luk. 10, 38—42? Dazu kommt, daß der Bearbeiter in 11, 2 als auf etwas seinen Lesern Bekanntes darauf hinweisen konnte, daß die Maria es gewesen sei, die den Herrn gesalbt habe. Aus den Synoptikern konnte er das nicht wissen, da diese den Namen nicht haben. So wird er es denn wohl in der johanneischen Grundschrift gelesen haben. Daß der Name bei Matthäus und Markus fehlt, kann nicht verwundern, da dort auch die Lazarusgeschichte fehlt. So wenig aber diese Sachlage Anlaß geben kann zu der Behauptung, es habe jene Geschichte nicht in der johanneischen Grundschrift gestanden, so wenig kann aus dem Fehlen der Maria in der Salbungsgeschichte das Geringste gegen ihr Vorhandensein bei Johannes geschlossen werden.

Bedenken anderer Art unterliegt nun der Bericht von der Salbung selbst v. 3: *ἡ οὖν Μαρία λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου ἤλειψεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ*. Daß man gewaschene Füße trocknet, ist selbstverständlich; vgl. 13, 5. Daß man aber die Füße salbt und dann die Salbe davon abtrocknet, ist schwer begreiflich. In der Geschichte von der großen Sünderin Luk. 7, 36—50 geht das Abtrocknen der Füße dem Salben voran; so ist es natürlich. Dazu kommt an unsrer Stelle die stilistisch unschöne und verdächtige Wiederholung des *τοὺς πόδας*, wodurch der zweite Satz in v. 3 etwas sehr Schleppendes erhält[1]. Der merkwürdige Text in Joh. 12 erklärt sich auch nicht durch Berücksichtigung der synoptischen Überlieferung. Wie schon bemerkt, ist die Reihenfolge der Akte Luk. 7, 36ff.: Trocknen und Salben der Füße, ganz die richtige. In Mark. 14, 3—9. Matth. 26, 6—13 ist aber weder von den Füßen noch vom Abtrocknen die Rede; die ganze Salbe wird aufs Haupt gegossen, während bei Johannes ein Teil der Narde zum Salben der Füße verwendet wird und Jesus sagt, man solle den größeren Rest zu seinem Begräbnis aufbewahren.

So muß man versuchen, auf anderem Wege dem merkwürdigen Texte bei-

1. Vgl. die in gleicher Richtung liegenden kritischen Bemerkungen von Schwartz III, 178.

zukommen; und da ist es gewiß das Nächstliegende, an einen Eingriff des Bearbeiters zu denken. Dieser hat in 11, 2 bereits auf unsre Geschichte hingewiesen mit den Worten: *ἦν δὲ Μαρία ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρῳ καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξὶν αὐτῆς.* Hier tritt das Widersinnige der Darstellung von 12, 3 nicht so sehr hervor. Denn einerseits wird der Herr, nicht seine Füße, als Objekt des Salbens bezeichnet; sodann aber wird dort nur an einen Vorgang erinnert, der von anders her bekannt ist, und von dem einige charakteristische Momente erwähnt, nicht aber in chronologischer Reihenfolge berichtet werden. Immerhin würde es sich nicht erklären, wie der Bearbeiter, falls er nach Wellhausen nur die Geschichte Luk. 7, 36ff. im Auge gehabt hätte — die Parallelen bei Markus und Matthäus kommen hier überhaupt nicht in Betracht —, dazu gekommen wäre, an erster Stelle die Salbung, an zweiter das Abtrocknen zu erwähnen, wenn er nicht einen Bericht gekannt hätte, wo das Salben der Füße ganz am Eingang gestanden. Das ist aber der in Joh. 12, 3. Lag ihm dieser und Luk. 7, 36ff. im Sinne, dann würde sich die Wendung 11, 2 begreifen. Der Bearbeiter hielt, wie das so oft geschehen, die Salbung in Bethanien und die Geschichte von der großen Sünderin für zwei verschiedene Berichte desselben Vorgangs und fügte dem Zug von der Salbung, den er in 12, 3 an erster Stelle fand, den anderen aus Luk. 7 hinzu. Letzteres aber tat er nun auch in der Geschichte Kap. 12 selbst, wo ursprünglich vom Abtrocknen nichts gestanden. Und so ist der unbegreifliche Text von 12, 3 entstanden. Ein anderer Weg zur Beseitigung der Textschwierigkeit in 12, 3 scheint mir nicht gangbar.

Früher glaubte ich, es wäre möglich, aus 11, 2 die ursprüngliche Form des Textes in 12, 3 zu rekonstruieren:

11, 2.	12, 3.
ἦν δὲ Μαρία ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρῳ καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξὶν αὐτῆς.	*ἡ οὖν Μαρία . . . ἤλειψεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ.*

Wenn man auf Grund von 11, 2 in 12, 3 statt *τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ* schriebe *τὸν Ἰησοῦν*, so wäre die Stelle nicht bloß stilistisch gebessert, sondern auch die Möglichkeit geschaffen, das Salben wie in den Perikopen bei Markus und Matthäus auf den Kopf zu beziehen und damit dem Gedanken auszuweichen, Maria habe mit ihren Haaren die Salbe abgetrocknet. Allein dabei bliebe unerledigt: 1) wie das Salben des Hauptes vor dem Abtrocknen der Füße genannt sein könnte, 2) wie das Abtrocknen erwähnt werden konnte, ohne daß vorher vom Waschen die Rede gewesen, 3) wie das *τοὺς πόδας Ἰησοῦ* in den Text 12, 3 gekommen, da es doch vom Bearbeiter nicht herrühren kann. Somit bleibt als einfachste Erklärung die übrig, daß in 11, 2 und 12, 3 der Zug vom Abtrocknen der Füße mit den Haaren nur durch den Bearbeiter aus Anlaß der Geschichte von der großen Sünderin hereingekommen ist.

Durch voreilige Vergleichung mit dem synoptischen Bericht hat man sich

auch das, was über den Verbrauch der Salbe berichtet wird, unnötig verdunkelt. Bemerkenswert ist, daß von einer *λίτρα* der Salbe die Rede ist, also von einem Quantum, das bei der Salbung der Füße nicht verbraucht werden konnte[1]. Daß es auch tatsächlich nicht verbraucht worden ist, ergibt sich aus v. 7: *ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό.* Von hier aus wird man den Sinn der Wendung verstehen: *ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου.* Man sieht eine Beschreibung der Kostbarkeit der Salbe darin, daß die für Jesu Füße verwandte Portion mit ihrem Duft das ganze Haus erfüllt habe. Aber damit ist doch wohl der Zweck dieser Äußerung nicht erschöpft. Sie bereitet offenbar die in v. 4f. berichtete Einrede vor: *διατί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη . . . καὶ ἐδόθη πτωχοῖς.* Diese kann aber unmöglich den Sinn haben, daß es unnötig gewesen wäre, Jesus überhaupt vor dem Mahle die gewaschenen Füße zu salben oder es mit so kostbarer Salbe zu tun; sondern nur, daß diese Salbe, nachdem sie ihren Dienst verrichtet, nicht noch weiter der Mildtätigkeit gegen arme Leute dienstbar gemacht worden sei. Dann scheinen die fraglichen Worte in v. 3 andeuten zu sollen, daß die angebrochene Salbe eröffnet im Hause geblieben sei und nun mit ihrem Duft alles erfüllt habe. Darauf zielt also der Einwand in v. 5 und Jesu Antwort in v. 7. Man wird darum in den Worten *ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου* nicht den Abschluß des Vorangegangenen, sondern die Einleitung zum Folgenden zu sehen haben. Der das ganze Haus erfüllende Duft aus dem Salbengefäß erinnert einen der Jünger daran, daß, wie man bei festlichen Mahlzeiten der Armen zu gedenken pflegte und ihnen die Reste der Tafel mitteilte (vgl. Luk. 14, 13f. 16, 21), so auch das Übriggebliebene der Salbe ihnen zur Freude hätte verkauft werden sollen. Schwartz meint, es lasse sich nicht mehr erraten, was in der Geschichte ursprünglich mit der Salbe geschehen sei, wie denn überhaupt durch Zusätze aus den Synoptikern die echte Erzählung bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden sei. Zu dieser Resignation finde ich keinen genügenden Anlaß. Der Vorgang ist ganz deutlich: Dem zum Mahle sich niederlassenden Jesus salbt Maria von einem Pfunde kostbarster Salbe die Füße. Als nun der Inhalt des angebrochenen Gefäßes das ganze Haus durchduftet — wann, ob noch während der Mahlzeit oder nachher, wird nicht gesagt —, fragt einer der Jünger, warum man den nicht zum Besten der Armen verkauft habe. Aber Jesus in Voraussicht seines nahen Todes wehrt ab mit der Bemerkung, man solle Maria zufrieden lassen, damit sie die Salbe zu seinem Begräbnis aufbewahre: Armen können sie noch immer Gutes erweisen, ihm bald nicht mehr. Dieses Wort sticht in seinem melancholischen Grundton so stark gegen Äußerungen des Bearbeiters wie 10, 18 ab, rechnet so garnicht mit der Auferstehung und dem Nichteintreten der Verwesung (vgl. Act. 2, 31), daß nicht der geringste Grund vorliegt, hier einen Eingriff des Bearbeiters zu sehen.

1. Vgl. Schwartz III, 179 not. 1.

Am wenigsten ist aber daran zu denken, daß hier der Bericht von Matthäus-Markus eingewirkt habe, wie das von Schwartz und Wellhausen als selbstverständlich angesehen wird. Zu dem Ende muß man sich den fundamentalen Unterschied der Rezensionen der beiden ersten Synoptiker und des Johannes klar machen. Bei letzterem ist von der Gesinnung der Maria nicht die Rede. Daß sie Jesus gesalbt, ist an sich nichts, das der besonderen Hervorhebung wert wäre. Die Kostbarkeit der Salbe wird vom Erzähler nicht in Beziehung gesetzt zu der Größe der Liebe Marias, sondern wird hervorgehoben, um die Forderung des Jüngers v. 5 vorzubereiten. In der Antwort Jesu findet sich ebenfalls kein Preis der ihm erwiesenen Tat, sondern nur der Hinweis darauf, daß man Maria die Salbe lassen solle, damit sie sie zu seinem Begräbnis aufbewahre, was selbstverständlich nicht auf die Intention der Maria, sondern auf Jesu Gedanken über die eigene Zukunft hinweist. — Bei Matthäus-Markus fällt dagegen der ganze Akzent auf die Tat des Weibes: Sie schüttet den ganzen Inhalt des von ihr zerbrochenen Fläschchens auf Jesu Kopf. Sie übt also eine Verschwendung, von der bei Maria nicht die Rede ist. Und eben diese Verschwendung, neben der das Zurückbehalten der Salbe durch Maria eher in der Beleuchtung eines geizigen Verhaltens steht, ist es, die von den Jüngern angegriffen und von Jesus verteidigt wird. Nicht Jesus ist es, der sein Begräbnis voraussieht, sondern das Weib. Sie hat ein schönes Werk getan; was sie besaß, hatte sie gegeben, da sie Jesus jetzt bereits zu seinem Begräbnis einsalben wollte. Und deshalb verdient sie, daß überall, wo das Evangelium gepredigt wird, ihrer Tat gedacht werde.

Wie will man es sich nun erklären, daß die johanneische Überlieferung allen Glanz von dem salbenden Weibe abgestreift hat? Der Bearbeiter zeigt in seinen Zusätzen über Maria doch vielmehr die Tendenz, sie hervorzuheben. Daß die bei Johannes fehlende Schlußbemerkung in der synoptischen Perikope von der Verkündigung der Tat des Weibes in der ganzen Welt erst späterer Überlieferung angehört, ist ebenso gewiß, als daß ein Gleiches von der Tendenz des Weibes gilt, Jesus zum Begräbnis zu salben. Daß in dieser Beziehung der johanneische Bericht frei ist von allen Anstößen, ist zweifellos. So wenig sich dieser aber erklärt als Umgestaltung der synoptischen Vorlage, so durchsichtig ist, woher diese Rezension bei Matthäus-Markus ihre Gestalt bekommen hat. Es bedarf nur kurzer Andeutung, daß sie in ausschlaggebenden Punkten mit der Perikope von der großen Sünderin bei Lukas verknüpft ist: Das Haus Simons des Aussätzigen Matth. 26, 6. Mark. 14, 3. Luk. 7, 40. 43f.; die Bezeichnung der Salbenden mit *γυνή* ohne Namen Matth. 26, 7. Mark. 14, 3. Luk. 7, 37; die Beschreibung der Situation Jesu, er liegt zu Tische Matth. 26, 7. Mark. 14, 3. Luk. 7, 37; ebenda die umständliche Beschreibung des Herantretens des Weibes; vor allem aber, daß bei Lukas geradeso wie bei den beiden anderen aller Ton auf die Tat des Weibes als Äußerung der Liebe zu Jesus fällt, sodaß sie zum Vorbild wird für die, welche ihr Tun kritisieren.

Daß nun aber diese Züge, so weit sie charakteristisch sind, bei Lukas und nicht bei Matthäus-Markus motiviert sind, ist ebenso leicht zu erkennen. Was das Vorgehen des Weibes veranlaßt hat, erfährt man überhaupt bei der Szene in Bethanien nicht. Ziehen wir hier ab, was als Beeinflussung durch die Geschichte von der großen Sünderin sich ergibt, so bleibt eine Geschichte übrig, die sich überraschend mit der johanneischen Rezension berührt. Mit welchem Rechte will man dann sagen, der Zug vom Verkauf der Salbe zum Besten der Armen sei vom 4. Evangelium aus Matthäus-Markus herübergenommen? Bei Johannes kann er nicht fehlen, da in dem Verkaufen der Salbe und dessen Abwehr durch Jesus überhaupt der ganze Nerv des Gesprächs Jesu mit dem Jünger liegt; bei den beiden ersten Synoptikern ist es ein nebenher laufender Zug, eine Ausschmückung, die auch fehlen könnte, da eine Abwehr der angeblichen Verschwendung des Weibes motiviert wäre auch ohne die Bemerkung, man hätte die Salbe für mehr als 300 Denare verkaufen und den Erlös den Armen geben können. Auch Jesu Wort 12, 8, das Schwartz mit D und syrsin streichen möchte, ist für die Darstellung der beiden ersten Synoptiker viel entbehrlicher als für Johannes.

So allein kommt Sinn in das scheinbar unentwirrbare Problem des Verhältnisses der drei Rezensionen zu einander. Offenbar ist keine von ihnen ganz frei von Einflüssen der Parallelen. In Joh. 12, 3 hat der Bearbeiter aus Luk. 7 den Zug vom Abtrocknen der Füße mit den Haaren genommen. Umgekehrt scheint in die Geschichte von der großen Sünderin der Zug vom Salben hineingekommen zu sein. Die Rezension aber bei Matthäus-Markus hat auf Grund der bei Johannes noch wesentlich in ursprünglicher Form sich findenden Gestalt der Überlieferung die beiden ursprünglich vollständig von einander verschiedenen Geschichten von der großen Sünderin und von der Salbung in Bethanien mit einander verschmolzen.

So wenig ich den Eindruck habe, daß die Geschichte von der Salbung aus der Parallele bei den beiden ersten Synoptikern Zusätze erhalten hat, so sehr glaube ich, daß der Bearbeiter sich an anderer Stelle spürbar macht. In v. 4 und 6 scheint mir die Beziehung auf den Verräter, in der Schwartz gerade Zeichen des Originales wittert, später eingetragen zu sein. Es ist doch sehr auffallend, daß Judas, der 6, 71 ausdrücklich und weitläuftig vorgestellt war, hier als *εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* und *ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι* bezeichnet wird. Sodann findet sich die Form *ὁ Ἰσκαριώτης* als Apposition zu *Ἰούδας* allerdings durchweg bei den Synoptikern, bei Johannes dagegen außer unsrer Stelle nur in den redaktionellen Zusätzen 13, 2. 14, 22, während sich im Original 6, 71. 13, 26 die eigenartige Form *Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου* findet. Endlich ist die Ähnlichkeit des Zusatzes in 12, 4 mit 6, 71 so groß, daß die Vermutung nahe liegt, die Äußerungen des Originales in 12, 4 seien nach jener Stelle kommentiert worden: das *εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ* nach *ἔλεγεν δὲ τὸν Ἰούδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτου· οὗτος γὰρ ἔμελλεν αὐτὸν παραδιδόναι, εἷς ὢν ἐκ τῶν δώδεκα.* Dazu kommt: daß das *ἐδόθη πτωχοῖς* 12, 5

an 13, 29 erinnert, wo die Jünger vermuten, Jesus habe Judas, dem Kassierer, Weisung gegeben, den Armen Almosen auszuteilen. Auf diese Weise ist dann der Zusatz v. 6 entstanden, der um so sichrer eine falsche Deutung der Motive des Wortes v. 5 enthält, als die Antwort Jesu v. 7f. mit keiner Silbe die unlauteren Motive berührt, die in v. 6 erwähnt werden. Auch die synoptischen Parallelen, die von mehreren murrenden Personen sprechen, legen es nicht nahe, anzunehmen, daß die ältere Überlieferung dem Judas in der Salbungsgeschichte eine hervorragende Rolle zugewiesen.

Von der Erkenntnis aus, wie das Original über die Lazarusgeschichte berichtet hat, wird es auch leicht sein, zu erkennen, daß 12, 9—11 von dem Bearbeiter herstammt. Wenn es v. 9 heißt, daß viele Juden nach Bethanien gekommen seien, als sie hörten, daß Jesus dort wäre, daß sie aber nicht allein seinetwegen dorthin gekommen wären, sondern auch des Lazarus wegen, den er von den Toten auferweckt, so weisen zunächst die Worte ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν auf den Bearbeiter hin (vgl. 11, 11). Dann aber berichtet v. 9 so, als ob eben erst die Erweckung des Lazarus stattgefunden hätte und nicht vielmehr Jesu Aufenthalt in der Landschaft bei der Wüste dazwischen getreten wäre. Wenn nun aber gar in v. 10 berichtet wird, daß die Hohepriester beschlossen hätten, auch den Lazarus zu töten, so ist das nicht bloß an sich widersinnig — wie auch immer dieser ins Leben zurückgekehrt sein mag —, sondern es ist auch in hohem Maße auffallend, daß dieser Beschluß nicht bereits 11, 53 berichtet worden ist, sondern nun erst hier nachgebracht wird. Außerdem aber zerreißt das Stück v. 9—11 den Zusammenhang der Salbungsgeschichte mit dem einen Tag später fallenden Einzug Jesu in Jerusalem; vgl. v. 12: τῇ ἐπαύριον. Wie soll man sich überhaupt das v. 9—11 Berichtete als zeitlich möglich vorstellen? Unter den Ἰουδαῖοι, von denen v. 9 redet, sind doch natürlich nicht solche aus Bethanien zu denken, die ja Lazarus jeden Augenblick sehen konnten, sondern solche aus Jerusalem. Wie ist nun vorstellig zu machen, daß die Ankunft Jesu in Bethanien schon an demselben Tage in Jerusalem gemeldet war, so daß an demselben Tage die Juden schon in Bethanien waren, um Jesus und Lazarus zu sehen, und daß dann sofort die Hohepriester den Beschluß gefaßt hätten, wegen der Anziehung, die der erweckte Lazarus zu Gunsten Jesu ausübte, auch jenen zu töten? Auch Schwartz hält v. 9—11 für eine müßige Erfindung. „Die Zeitrechnung geht ganz in die Brüche. Am Abend ist das Gastmahl, am folgenden Morgen zieht Jesus in die Stadt ein; wann sollen die Juden scharenweis nach Bethanien hinausgegangen sein, als sie hörten, daß Jesus dort war?“

Jesu Einzug in Jerusalem 12, 12—19.

Für Wellhausen ist diese Perikope, wie der ganze Inhalt von Kap. 12, kein Bestandteil der Grundschrift; demgemäß findet er auch keinen Anlaß, den

von Blaß als Zusatz beurteilten v. 18 zu beseitigen. Den Tatsachen wird Schwartz mehr gerecht, wenn er zwar die Geschichte als Zusatz des Bearbeiters auffaßt, aber dann doch annimmt, daß über sie noch ein späterer Interpolator gekommen sei, dessen Zusätze sich aussondern ließen. Die Annahme, daß die Geschichte „eine verblaßte Copie nach den Synoptikern" sei, die der Bearbeiter in den ursprünglichen Rahmen des Evangeliums hineingepreßt habe, ist bei Schwartz Folgerung aus seiner falschen Annahme von der Bedeutung der Lazarusgeschichte als Peripetie des Jesus-Dramas. Es wird sich nun herausstellen, ob wirklich hier eine Darstellung vorliegt, die keinen selbständigen Wert hat, sondern lediglich eine später hinzugefügte Reproduktion der Synoptiker ist.

Im Eingangssatze v. 12 — *τῇ ἐπαύριον ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν, ἀκούσαντες ὅτι ἔρχεται Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα* — hat man eine Lücke in der Darstellung empfunden, wie das schon Syrsin getan, der liest: „Am folgenden Tage zog er aus und kam zum Ölberge; und da die vielen Volkshaufen, welche zum Feste kamen, hörten, daß Jesus nach Jerusalem komme." Wellhausen scheint dieser Erweiterung, die offenbar die synoptische Einzugsgeschichte voraussetzt, zuzustimmen. Aber das ist nur die Folge einer falschen Auffassung der Geschichte, in der der ganze Ton nicht auf dem liegt, was Jesus tut, sondern auf dem, was er bei seinem Kommen nach Jerusalem erfährt. Die Geschichte knüpft offenbar an das an, was 11, 55—57 über die Festpilger berichtet worden ist, die, nach Jerusalem gekommen, sich nach Jesus umsahen. Dieser Abschnitt ist dem Leser des jetzigen Textes aus den Augen gerückt durch die Interpolation des Bearbeiters in v. 9—11 und durch die starke Erweiterung der Salbungsgeschichte, die ursprünglich nur eine Episode war, welche deutlich machte, wie Jesus den Weg nach Jerusalem gegangen war in der sicheren Voraussicht, daß es sein Todesgang sein würde.

Diese durch den Zusammenhang gegebene Darstellung der Einzugsgeschichte unterscheidet sie fundamental von der synoptischen. Schwartz bemerkt richtig: „Eigentümlich ist ihm (dem Verfasser), daß das Volk Jesus aus der Stadt entgegenzieht und ihn durch die Palmenzweige und den Zuruf als König begrüßt; bei den Synoptikern feiert ihn die Menge, die mit ihm zur Stadt geht." Ist das der Fall, dann wird man diese Darstellung doch nicht als eine Kopie der Synoptiker beurteilen können. Eher könnte man bei dem Rufe des Volkes v. 13 daran denken: *ὡσαννά, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, καὶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ.* Das Nachhinken des letzten Satzteiles hat Schwartz Anlaß gegeben zu der Vermutung, der Zuruf habe ursprünglich gelautet: *ὡσαννὰ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ.* Viel wahrscheinlicher ist, daß diese Worte erst vom Bearbeiter auf Grund von v. 15 hinzugesetzt worden sind, und daß der Zuruf gelautet hat wie das Original in Psalm 118 (117), 26 (vgl. auch Luk. 13, 35): *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.* Im Psalm sind diese Worte ein Segensgruß an diejenigen, die zum Feste in

Jerusalem erscheinen. So ist es auch Luk. 13, 35 gemeint[1]. Das ist auch die Situation in Joh. 12, 12f. Anders in den Synoptikern, wo die Jesus nach Jerusalem hin begleitenden Scharen jenen Bewillkommnungsgruß ertönen lassen. Bei Lukas 19, 38, wo der Ruf: *εὐλογημένος ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου. ἐν οὐρανῷ εἰρήνη, καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις*, eingeleitet wird durch die Bemerkung, daß die Menge der Jünger Jesu in Freuden Gott gelobt habe über alle Wunder, die sie bei Jesus gesehen hatten, kann allerdings der Anklang an den Psalm nur als späterer Zusatz betrachtet werden, und so liegt der Darstellung dort ein Bericht zu Grunde, der dem mit Jesu nach Jerusalem ziehenden Volk einen passenderen Jubelruf in den Mund legt, als die beiden ersten Synoptiker. Wie kann man nun angesichts dieses Tatbestandes der Meinung sein, die Darstellung in Joh. 12, 13 sei aus Matthäus-Markus genommen?

Noch unbegreiflicher ist es, wie man in Bezug auf v. 14 — *εὑρὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὀνάριον ἐκάθισεν ἐπ᾽ αὐτό* — von einer Abhängigkeit vom synoptischen Berichte reden kann. Wellhausen urteilt: „Ebenso befremdet es in v. 14, daß Jesus erst nach dem jubelnden Empfang als Messias einen Esel[2] findet und sich darauf setzt.“ Befremdend ist das nur für den, der hier nach dem synoptischen Vorbild sucht. Daß Jesus sich in der ihn umjubelnden Menge auf ein des Weges kommendes Reittier gesetzt hat, ist doch an sich nicht merkwürdig. Schwartz verbirgt es denn auch nicht, daß der synoptische Bericht seine Beurteilung des johanneischen bestimmt habe: „Bei den Synoptikern wird das Finden des Reittiers, auf dem Jesus einzieht, ausführlich erzählt und an der Stelle, wo es sich gehört, ehe der Zug beginnt. Hier 12, 14 wirds nur kurz angedeutet mit einem nackten *εὑρών*.“ Die synoptische Darstellung ist natürlich in jeder Beziehung zweckentsprechend, wenn Jesus selbst beim Einzug in Jerusalem eine große messianische Demonstration arrangiert hat; wenn er, um zu zeigen, daß in ihm Zach. 9, 9 zur Erfüllung komme, seine Jünger nach Bethphage geschickt hat, damit sie dort unter wunderbaren Umständen den ihm nötigen Esel holen sollten. Erst nachdem dieser zur Stelle gebracht war, konnte der Jubel des Volkes beginnen. Aber von einem solchen durch Jesus eingerichteten Festeinzug weiß ja der johanneische Bericht überhaupt nichts. Wie kann man dann das Passende oder Unpassende seiner Darstellung an dem Maßstabe der Synoptiker messen? Die Frage ist vielmehr die, ob der johanneische Bericht, der doch in v. 15 ebenfalls bemerkt, daß Jesu Einzug in Jerusalem eine Erfüllung von Zach. 9, 9 gewesen, den ihm vorgelegenen Bericht der Synoptiker alles seines Glanzes beraubt habe, oder ob die Synoptiker aus der durch Zufall, bezw. göttliche Fügung, zu Stande gekommenen Erfüllung der Weissagung eine von Jesus selbst in Szene gesetzte Erfüllung des Prophetenwortes gemacht haben. Die Entscheidung

1. Vgl. Streitfragen der Geschichte Jesu S. 63ff.

2. Syrsin hat aus gleicher Empfindung geschrieben: „Jesus aber ritt auf einem Esel.“

kann nicht zweifelhaft sein. Auch Heitmüller bemerkt zur johanneischen Darstellung im Gegensatz zu der der Synoptiker: „Vielleicht eine gute Erinnerung."

Anders steht es mit v. 16: *ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον, ἀλλ' ὅτε ἐδοξάσθη ὁ Ἰησοῦς, τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ.* Hier ist der Bearbeiter mit seltener Deutlichkeit zu erkennen. Die Worte sind eine die geschichtliche Darstellung unterbrechende, auf Äußerungen wie Luk. 24, 45 (*τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς*) zurückgehende Reflexion, ganz wie eine solche zu Jesu Wort bei der Tempelreinigung 2, 19 mitgeteilt worden ist 2, 21f.: *ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ. ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς.* Noch deutlicher zeigt sich die Hand des Bearbeiters bei den Worten *καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ*. Aus dem Zusammenhange verstehen sie sich nicht. Wenn B. Weiß sie auf die Einholung unter königlichen Ehrenbezeugungen bezieht, zu welchen die Prophetenstelle indirekt die Tochter Zion auffordere, so ist doch wohl zu beachten, daß die Stelle Zach. 9, 9, wie sie v. 15 zitiert wird, nichts von königlichen Ehren berichtet, die dem einziehenden König erwiesen werden sollen, sondern nur Zion auffordert, sich nicht zu fürchten, da der König nicht auf dem Roß wie ein Kriegsherr, sondern auf einem Eselsfüllen wie ein Friedefürst erscheine. Eben dieses Wort sehen die Jünger nach Jesu Erhöhung erfüllt durch das, was sie, nicht die mit Palmenzweigen Jesu aus Jerusalem Entgegenkommenden, damals Jesu getan haben. Dann kann sich ihr Tun nur darauf beziehn, daß sie Jesu den Esel herbeigeholt und ihn darauf gesetzt haben. Das wird nun zwar nicht im 4. Evangelium, wohl aber Matth. 21, 1—7. Mark. 11, 1—7. Luk. 19, 29—35 eingehend berichtet und bei Matthäus geradezu als eine Erfüllung der Weissagung Zach. 9, 9 bezeichnet. In unsrer Perikope ist davon nicht bloß nichts berichtet, sondern die Bemerkung v. 14: *εὑρὼν δὲ Ἰησοῦς ὀνάριον ἐκάθισεν ἐπ' αὐτό*, läßt sich überhaupt mit dem synoptischen Berichte nicht vereinigen. Dann bleibt nur die Möglichkeit bestehen, daß v. 16 vom Bearbeiter hinzugefügt worden ist. So beurteilt auch Schwartz die Stelle. Das ist aber auch der einzige Punkt, bei dem man behaupten kann, die johanneische Darstellung sei ohne Hinzunahme der synoptischen unverständlich.

Ebenso deutlich ist es, daß v. 17f. Zusatz des Bearbeiters ist. Er redet von einer Volksmenge, die Jesus begleitete, und von der bisher (vgl. v. 12) nicht die Rede gewesen. Dagegen findet sich eine solche in der synoptischen Überlieferung, vgl. Matth. 21, 9 u. Par. Diese Volksmenge bezeugt nun betreffs Jesu, *ὅτι τὸν Λάζαρον ἐφώνησεν ἐκ τοῦ μνημείου καὶ ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*. Damit wird auf die Bearbeitung der Lazarusgeschichte, nicht auf deren Grundschrift, zurückgewiesen. Auf v. 17 greift v. 18 zurück und ist schon dadurch als Stück der Bearbeitung festgestellt. Unrichtig ist es freilich,

wenn Wellhausen bemerkt: „Das Volk, das bei der Auferweckung des Lazarus zugegen war (v. 17), wird in widerspruchsvoller Weise gleich gesetzt mit dem Volk, das von diesem Wunder nur gehört hatte und Jesu entgegenging". Das Mißverständnis erklärt sich daraus, daß der Bearbeiter in v. 17 und 18 beide Male denselben Ausdruck ὁ ὄχλος für zwei verschiedene Volksgruppen gebraucht hat: der ὄχλος in v. 18 ist derselbe wie der in v. 12; der in v. 17 ist dagegen der andere aus den Synoptikern bekannte, der Jesus auf seiner Reise begleitete. Das Motiv aber, das ersteren veranlaßte, Jesu entgegenzugehen, ist nicht das Wunder an Lazarus, sondern ganz allgemein das längst vor der Erweckung des Lazarus vorhandene Verlangen, ihn in Jerusalem zu sehen; vgl. 7, 11ff. und 11, 56. 12, 12. Die ganze Verknüpfung der Lazarusgeschichte mit den Perikopen von der Salbung und vom Einzug Jesu in Jerusalem (12, 1b. 2b. 9—11. 17. 18) geht auf den Bearbeiter zurück.

So gehört für die Einzugsgeschichte der Grundschrift nur an 12, 12—15 (vielleicht mit Ausschluß von καὶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ) und v. 19. Wie der ganze Akzent auf dem liegt, was Jesus bei seinem Einzug von dem begeisterten Volke erfahren, so schließt die Erzählung mit dem Hinweis auf die Ratlosigkeit der Pharisäer, die nicht im Stande waren, die 11, 53. 57 berichteten Anschläge auf Jesus zur Ausführung zu bringen.

Jesu letztes öffentliches Auftreten 12, 20—50.

Wellhausen urteilt über diesen Abschnitt: „Es folgen lauter durcheinander geschobene Fragmente, die man nur verstehen kann, wenn man sie aus dem Wirrwarr löst". Jedenfalls bedarf es großer Vorsicht, um eine zuverlässige Analyse des schwierigen Abschnittes herzustellen.

Als besonderes Stück grenzt sich zuerst v. 20—22 ab. Aus den Festpilgern melden sich Hellenen bei Philippus mit der Bitte, Jesus zu sehen. Philippus und Andreas, die in den Apostelkatalogen zunächst dem Trifolium der vertrautesten Jünger stehen (vgl. besonders Mark. 3, 18. Act. 1, 13), melden es Jesus, bei dem sich offenbar Petrus, Johannes und Jakobus befinden. Auch 1, 44f. gehören Philippus und Andreas zusammen. Es scheint, daß sich diese Szene noch auf dem Wege nach Jerusalem abgespielt hat. Sicheres läßt sich darüber nicht sagen, da die mit Sorgfalt vorbereitete Situation ohne weitere Folgen bleibt. „Die Hellenen verschwinden lautlos wie ein Gespenst" (Schwartz).

Es ist unmöglich, v. 23ff. als Antwort Jesu auf die Botschaft des Andreas und Philippus, daß Hellenen ihn sehen wollten, aufzufassen. Die Tatsache als solche war ja von keiner besonderen Bedeutung. Wellhausen meint zwar: „Die Erzählung sollte wohl die Einführung der Hellenisten in das Christentum auf Jesus selbst zurückführen". Das ist eine Vermutung, für die der Text selbst keine positive Andeutung gibt; ebenso wenig aber dafür,

daß die Hellenen Jesu ihren Glauben bezeugen wollten, sodaß er darin den Beginn seiner die ganze Welt umspannenden Königsherrschaft hätte sehen können. Auf diese hätte an sich wohl Jesu Wort v. 23: *ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, bezogen werden können. Aber die folgenden Ausführungen zeigen mit unmißverständlicher Deutlichkeit, daß die Stunde, von der hier die Rede ist, nicht die der Anerkennung von den Heiden, sondern die des kommenden Todes ist, die ihm das Gebet nahe legt v. 27: *πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης*. In weiterer Perspektive zeigt sich v. 32 die Erhöhung Jesu zu Gott. Jene Stunde ist durch das Erscheinen der Hellenen in keiner Weise angezeigt worden. Es bleibt also weiter garnichts übrig, als anzuerkennen, daß ein Zusammenhang zwischen v. 20—22 und v. 23ff. nicht vorhanden ist.

Es wird in v. 23ff. weder berichtet, wo sich Jesus befindet, noch an wen er seine Worte richtet. Doch scheint es möglich, über letzteres zur Klarheit zu kommen. Der *ὄχλος* im allgemeinen ist es nicht; denn sonst würde dieser nicht in v. 29 mit *ὁ ὄχλος ὁ ἑστώς* als etwas bisher nicht erwähntes eingeführt worden sein. Die Szene schließt v. 36 ab mit der Bemerkung: *ἀπελθὼν ἐκρύβη ἀπ' αὐτῶν*. Die Parallele dazu steht 8, 59: *ἦραν οὖν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ' αὐτόν· Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ*; vgl. auch 11, 53f. Das Sichverbergen versteht sich nur in Beziehung auf Jesu Feinde, nicht auf den *ὄχλος*, von dem im Gegenteil immer behauptet worden war, daß er zum großen Ärger der Pharisäer an Jesus geglaubt habe; vgl. 11, 45. 48. 12, 9—11. 19. An die Pharisäer muß hier auch deshalb gedacht werden, weil von ihnen allein, nicht vom Volk, in v. 37ff. die Rede ist: trotz aller von Jesus vor ihnen getanen Zeichen glaubten sie nicht an ihn. Endlich bestätigt das auch v. 42: *ὅμως μέντοι καὶ ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, ἀλλὰ διὰ τοὺς Φαρισαίους οὐχ ὡμολόγουν, ἵνα μὴ ἀποσυνάγωγοι γένωνται*. Wäre im Vorhergehenden ganz im allgemeinen vom Unglauben des Volkes die Rede gewesen, so würden jetzt als Ausnahmen nicht bloß *ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοί* genannt werden.

Schließt sich nun v. 23 nicht an die Griechenszene an, sondern berichtet von einem Worte Jesu, das er an die Pharisäer gerichtet hat, so kann man nicht zweifeln, daß sich hier eine Fortsetzung der Einzugsszene findet, die ja in v. 19 mit dem Auftreten der Pharisäer abgeschlossen hat. Auch in Matth. 21, 15—17 treten die Feinde Jesu im Zusammenhang mit seinem Einzug in Jerusalem auf, und in etwas anderer Weise Luk. 19, 39f. Dazu scheint Joh. 12, 19. 23ff. ein Gegenstück zu bieten. Dann würde die Griechenszene v. 20—22 angesehen werden müssen als einer der wiederholten Einschübe aus uns unbekannter Evangelienliteratur. Daß sie nicht der Grundschrift des Evangeliums angehört, dürfte sich auch daraus ergeben, daß die Näherbezeichnung des Philippus in v. 21: *ὁ ἀπὸ Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας*, unmotiviert erscheint, nachdem bereits 1, 45 berichtet worden war: *ἦν δὲ ὁ Φίλιππος ἀπὸ Βηθσαϊδά*. Ob die Griechenszene in ihrem ursprünglichen Zusammen-

hang einen größeren Umfang gehabt hat, läßt sich ebenso wenig sagen, als ob sie dort irgendwie in Verbindung gestanden hat mit dem Gedanken des Heidenchristentums. Dagegen ist es sehr wohl möglich, daß der Bearbeiter das Fragment hier eingefügt hat aus demselben Motive, das ihm zu der Reflexion 11, 52 Anlaß gegeben.

Die Pharisäer reden nach v. 19 zu einander: *θεωρεῖτε ὅτι οὐκ ὠφελεῖτε οὐδέν· ἴδε ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν.* Dieses Wort, das scheinbar dem Bearbeiter den Anlaß gegeben hat zu dem Bericht v. 20—22, wo selbst die Hellenen hinter Jesus her sind, kann für Jesus Anlaß zu einer zustimmenden oder verneinenden Aussage gewesen sein: entweder bestätigt er ihnen, daß ihm die Machinationen seiner Feinde nichts antun können, oder daß ihre Vermutungen über die Aussichtslosigkeit ihrer gegen Jesus gerichteten Wirksamkeit von diesem selbst nicht geteilt werden. Wenn sich nun Jesus in v. 23 an sie wendet mit der Bemerkung: *ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, so könnte es auf den ersten Blick scheinen, daß er dem Urteil seiner Feinde zustimmte: die Stunde ist gekommen, wo Jesus von dem Volke als Messias verherrlicht wird, also aller Widerstand seiner Feinde vollends als aussichtslos erwiesen wird. Aber oben ist bereits bemerkt worden, daß die Stunde, von der in v. 23 ff. die Rede ist, die seines nahe bevorstehenden Todes ist. Damit ist aber auch gegeben, daß die Worte *ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, deren Sinn sich nach 17, 5 auf die himmlische Verherrlichung nach Jesu Tod bezieht, eher wohl eine gewisse Verbindung mit der Griechenszene v. 20—22, nicht aber mit der Äußerung der Pharisäer zulassen. So liegt die Vermutung nahe, daß sie dem Bearbeiter angehören, und daß die Grundschrift nur gelautet hat: *ἐλήλυθεν ἡ ὥρα (μου)*. Bei dieser Textgestalt schließt sich das Folgende einfach an, und ebenso deutlich ist der Anschluß an v. 19: freimütig bekennt Jesus den über ihren Erfolg unsicher werdenden Feinden, daß er jetzt sein Ende gekommen sieht, daß er aber zugleich weiß, wie dadurch nicht sein Unterliegen, sondern vielmehr sein Sieg heraufgeführt wird. Dieser Gang seiner Angelegenheiten entspricht dem natürlichen Verlauf der Dinge, wie man sie bei dem Werke des Säemanns beobachten kann, v. 24: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει.* Wellhausen meint, hier sei die Rede von der leiblichen Auferstehung der Frommen im allgemeinen, nach Paulus. Zu dieser Deutung, der Schwartz nicht zustimmt, hat sich Wellhausen bestimmen lassen durch die Vermutung, v. 23 finde seine Fortsetzung in v. 34, wodurch die an sich schon so schwierige Analyse unsres Abschnittes noch mehr erschwert wird. Daß v. 34 sich nicht an v. 23 anschließt, wozu das dem Bearbeiter angehörige *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* Anlaß geben könnte, sondern an das unmittelbar Vorhergehende, zeigt schon das auf v. 32 zurückweisende *ὑψωθῆναι*. Mehr darüber weiter unten.

Schwartz glaubt, daß an den Spruch 12, 24, den Jesus nur von sich

selbst sagen konnte, in v. 25 und 26 zwei Ermahnungen angehängt worden seien, deren erste (*ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν*) aus den Synoptikern entlehnt worden sei. In den Parallelstellen Matth. 10, 39. 16, 25. Mark. 8, 35. Luk. 9, 24 wird überall das Dahingeben des Lebens näher bestimmt durch *ἕνεκεν ἐμοῦ*; dadurch erhält das Wort den Charakter einer Ermahnung an die Jünger. Das Fehlen des *ἕνεκεν ἐμοῦ* in Joh. 12, 25 wäre unter der Voraussetzung, daß hier ein synoptisches Zitat vorliege, um so unbegreiflicher, als in v. 26 gerade die Ermahnung zur Leidensnachfolge eintritt, die mit jenen synoptischen Stellen verbunden ist. Somit liegt kein Grund vor, v. 25 in anderer Beleuchtung zu sehen, wie v. 24: beide beziehen sich auf Jesus, der bereit ist, nach seines Vaters Willen jetzt auch das Schwerste auf sich zu nehmen. Dagegen erscheint allerdings v. 26 als ein durch die synoptischen Zusammenhänge veranlaßte Ablenkung von dem Hauptgedanken, zu dem dann v. 27 offenbar wieder zurückkehrt. Ist nun die Rede an die Feinde Jesu gerichtet, so ist es vollends klar, daß v. 26 ein Zusatz des Bearbeiters ist.

Im Kontrast zu dem Hinweis auf die *ζωὴ αἰώνιος*, die in v. 25 als Lohn für die Dahingabe des Lebens *ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* in Aussicht gestellt wird, heißt es in v. 27: *νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται, καὶ τί εἴπω; πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης;* Damit wird ohne weiteres die Bemerkung von Schwartz erledigt sein, der meint, dieses Gebet habe unmöglich auf 12, 24 folgen können. Hiermit legt er nur nahe, seine Behauptung, daß v. 25 wie v. 26 Zusatz sei, zu korrigieren. Von der Größe der jetzt an Jesus herantretenden Forderung, sein Leben dahin zu geben, ist seine Seele erschüttert. Er fragt sich, was er zu Gott im Gebete sagen solle. Soll er ihn bitten um Errettung aus dieser Stunde? Aber ist er dazu von Gott in diese Stunde geführt worden, damit dieser ihn daraus errette? Nein! So gibt es denn für ihn nur Eine Bitte v. 28: *πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα.* Daß der Satz v. 27: *ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην*, als Frage zu fassen sei, habe ich bereits in meiner Schrift: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 2, S. 195 not. gefordert. Jetzt kommt, offenbar unabhängig von meinem Vorschlag, Schwartz III, S. 184 not. auf dieselbe Auslegung.

Die Verherrlichung des Namens Gottes geschieht durch Ausführung seiner Absichten und Pläne. Das ist bisher durch Jesu Wirken geschehen (17, 4. 6). Das wird weiter geschehen durch alles, was er in der bevorstehenden schwersten Zeit durch Gott tun und leiden wird. Bestätigung und Zusicherung für beides entnimmt Jesus einer wie eine Antwort auf sein Gebet erschallenden Himmelsstimme: *καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω*, die von einem Teil der Umstehenden für einen Donner, von dem andern für eine Engelsstimme beurteilt wird.

Daß die Verse 27 und 28 an die Gethsemaneszene, Matth. 26, 36—46. Mark. 14, 32—42. Luk. 22, 39—46 erinnern, ist allseitig bemerkt worden. Die Wendung *ἡ ψυχή μου τετάρακται* hat zur Parallele: *περίλυπός ἐστιν*

ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου Matth. 26, 38. Mark. 14, 34; das Gebet σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης klingt besonders in Mark. 14, 35 wieder: προσηύχετο ἵνα εἰ δυνατόν ἐστιν παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα. Beide Male schließt das Gebet mit der Ergebung in Gottes Willen. Und wenn Joh. 12, 28f. auf Jesu Gebet eine Himmelsstimme antwortet, die der dabeistehende Haufen als Rede eines Engels beurteilt, so erinnert das an Luk. 22, 43: ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος ἀπ' οὐρανοῦ ἐνισχύων αὐτόν.

Aber wie ist das Verhältnis beider Berichte zu einander zu beurteilen? Nach Wellhausen liegt in Übereinstimmung mit der traditionellen Kritik „eine Reminiszenz an Gethsemane" vor. Vorsichtiger meint Schwartz, es seien unter der Übermalung des Bearbeiters noch die Spuren einer älteren Erzählung zu erkennen, die mit der Gethsemaneszene parallel lief. Dazu rechnet er das Gebet: πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης, das aber nicht bloß an verkehrter Stelle stehe, sondern auch durch πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα geradeso korrigiert werde, wie das Dankgebet in der Lazarus-Episode 11, 41 durch den peinlichen Zusatz des Bearbeiters in 11, 42. Hier liegt jedenfalls bei Schwartz ein starkes Versehen vor. Wenn er in 12, 30b eine Parallele zu 11, 42 gesehen hätte, so ließe sich das verstehen. Dagegen entspricht die Zurücknahme der Bitte um Errettung durch Proklamation der Verherrlichung des göttlichen Namens gerade dem gleichen Zuge in der Gethsemanegeschichte: „nicht mein, sondern dein Wille geschehe". Wenn aber Schwartz behauptet, das Gebet Jesu um Errettung stehe an verkehrter Stelle der Geschichte Jesu, so berührt er damit ein Problem, das ihm offenbar noch garnicht zum Bewußtsein gekommen ist. Ganz abgesehen von der johanneischen Überlieferung muß man urteilen, Jesu Gebet in Gethsemane sei an der Stelle, wo es jetzt bei den Synoptikern steht, psychologisch kaum verständlich zu machen. Daß Jesus solche innere Kämpfe durchgemacht hat, ehe er sich in sein Todesgeschick gefunden, ist selbstverständlich; die Dogmatik der späteren Zeit hätte sie ihm gewiß nicht angedichtet. Aber eine andere Frage ist es, ob sie nicht vor den letzten Stunden, die Jesus mit seinen Jüngern verlebte, längst abgetan waren. Jesu völlige Klarheit über sein Geschick in der Bethanienszene, die Worte über den Verrat des Judas und die Verleugnung des Petrus, vor allem die Abendmahlsworte mit dem Hinweis auf die Heilswirkungen des Todes Jesu zeigen uns ihn auch bei den Synoptikern in einer Verfassung, die es unbegreiflich macht, wie er kurz darauf in Gethsemane alles wieder in Frage stellen kann, um dann bei der Gefangennahme wieder sofort die Ruhe und Klarheit zu zeigen, die ihn vorher erfüllt hatte. Bei diesem Stand der Dinge dürfte es doch geraten sein, nicht von vornherein zu behaupten, daß Jesu Gebet Joh. 12, 27f. an verkehrter Stelle stehe. Nicht bloß im johanneischen Verlaufe des Lebens Jesu, sondern auch im synoptischen ist es hier, vor Beginn der eigentlichen Leidenstage, viel begreiflicher, und zwar in der johanneischen Form, die jedenfalls auf ein späteres Stadium in der Auseinandersetzung Jesu mit seinem Todesgeschicke hinweist.

Aber davon ganz abgesehen müßte es doch einigermaßen verständlich gemacht werden können, wie ein späterer Schriftsteller aus der Gethsemanegeschichte die Joh. 12, 23ff. berichtete Rede Jesu an seine Gegner hätte machen können. Bei der großen Verschiedenheit der Situation sowie des Grundtones der Stimmung Jesu wird man doch wohl eher annehmen müssen, daß es sich hier um zwei verschiedene Ereignisse handle. Daß sich Jesus nicht mit Einem Male zum Todesentschluß durchgerungen hat, und daß die Todesfurcht erst nach und nach überwunden worden ist, liegt nicht bloß in der Natur der Sache, sondern scheint auch durch eine Überlieferung wie die in Hebr. 5, 7 aufbewahrte bestätigt zu werden. So würde man eher zu der Ansicht kommen, daß die synoptische Gethsemaneszene in eine frühere Zeit des Lebens Jesu gehöre als das Ereignis Joh. 12, 23ff., was doppelt leicht erklärbar wäre, wenn der Nachweis geliefert werden kann, daß sie in der synoptischen Grundschrift garnicht gestanden hat. An sich liegt kein Grund vor, die Geschichtlichkeit der synoptischen Szene gegen die johanneische auszuspielen.

Man kann zweifelhaft sein, ob Jesus im Folgenden auf die Äußerungen des Volkes in v. 29 oder auf die Himmelsstimme in v. 28 reagieren wolle. Letzteres ist wahrscheinlicher, da das Volk, das ja nur nebenbei steht, nichts zur Sache bemerkt hat. Trotzdem wendet sich Jesus, wenigstens zunächst, an das Volk. Aber wenn er in v. 30 sagt: *οὐ δι' ἐμὲ ἡ φωνὴ αὕτη γέγονεν, ἀλλὰ δι' ὑμᾶς*, so erinnert das lebhaft an die gleichen Reflexionen in den Zusätzen des Bearbeiters zur Lazarusgeschichte 11, 15. 42. Außerdem aber liegt es auf der Hand, daß die Himmelsstimme, die vom Volk überhaupt nicht verstanden wird, Jesu wegen erklungen ist: ihn zu stärken in der Erschütterung seiner Seele beim Blick auf den nahen Tod. Somit können diese Worte nur dem Bearbeiter angehören.

Die Worte Jesu v. 31f. setzen seine, nicht an den *ὄχλος*, sondern an die Feinde gerichtete Rede fort. Er hat in der Himmelsstimme eine zusagende Antwort auf seine Bitte: *πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα*, vernommen. Dem entspricht die freudige Zuversicht seiner Rede: *νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου· νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω*. Man beachte das die Freude über die erfahrene Erhörung markierende doppelte *νῦν*. Zur Erklärung der hier vorliegenden Vorstellung darf nicht Luk. 10, 18 herangezogen werden, wo es sich garnicht um ein gegen Satan ergangenes Gericht handelt, sondern um einen Versuch Satans, auf Erden zu schaden[1]. Satan erscheint dort noch, ebenso wie in der synoptischen Versuchungsgeschichte, als der *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, der seine Gewalt gebraucht zum Kampfe wider die von Jesus herbeigeführte *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Dieser Kampf, dem Jesus sein ganzes Leben gewidmet hat, soll nun zu einem mit dem Sturze Satans endigenden Abschluß kommen. Es berührt sich also mit unserer Stelle

1. Vgl. m. B. Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 2, S. 187f.

nahe das, was das apokalyptische Bild Apoc. 12, 7ff. in der Zukunft sieht. Auch dort handelt es sich um ein an dem Teufel vollzogenes Gericht, und dessen Resultat ist: ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας . . . εἰς τὴν γῆν. Dieses Ereignis preist eine φωνὴ μεγάλη als den Triumph der βασιλεία τοῦ θεοῦ; es ist die Verherrlichung des göttlichen Namens, von der die Himmelsstimme Joh. 12, 28 sprach.

Spricht Jesus in diesem Zusammenhange v. 32 davon, daß auf den Sturz des Fürsten dieser Welt seine Erhöhung folgen werde, wo er alle zu sich ziehen wolle, und vergleicht man damit noch 1 Joh. 2, 1: καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον, so zeigt sich auch hier eine bemerkenswerte Verbindung der Vorstellung mit Ap. 12, 10, wo es in dem Triumphlied heißt: ἐβλήθη ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός. Heißt es endlich Ap. 12, 12: κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς ἔχων θυμὸν μέγαν, so berühren sich auch hiermit die letzten Reden Jesu; vgl. 14, 30: ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν.

Die Feststellung des Sinnes von v. 31f. durch die angezogenen Parallelen zeigt auch, wie stark sich Wellhausen und Schwartz in der Beurteilung dieses Abschnittes vergriffen haben. Jener urteilt: „Vers 31 bedeutet: der Teufel und die Welt haben durch die Tötung Jesu dessen Vergöttlichung bewirkt, und damit ist die Entscheidung endgiltig gegen sie ausgefallen; sie sind in dem Streit für immer unterlegen". Was vom Gericht über den Satan gesagt ist, hat mit dem Tode Jesu so wenig zu tun wie die apokalyptische Szene Apoc. 12. Mit zweimaliger Betonung wird das Gericht und der Sturz als jetzt erfolgend bezeichnet, also vor dem Tode Jesu. Daß der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου an dem Tode Jesu nicht unbeteiligt ist, ergibt sich freilich, wie aus 1 Kor. 2, 8, so aus Joh. 13, 2, 27. 14, 30. Aber den Zusammenklang der letzten Stelle mit 12, 31 hat schon Luther richtig aufgefaßt:

Der Fürst dieser Welt,
wie saur er sich stellt,
tut er uns doch nicht,
das macht, er ist gericht.

Während Schwartz garnicht beachtet hat, daß die Worte in v. 30: οὐ δι' ἐμὲ ἡ φωνὴ αὕτη γέγονεν ἀλλὰ δι' ὑμᾶς, die deutlichsten Kennzeichen des Bearbeiters an sich tragen, so meint er, daß zwischen v. 31 und 32 die Fuge hindurchgehe, die anzeige, daß hier zwei Redekomplexe vorhanden seien, die nicht mit einander zusammenhängen. Dieses höchst überraschende Urteil begründet er so: „Zu den beiden νῦν paßt weder das an eine Bedingung geknüpfte Futurum ἑλκύσω, noch κἀγώ, in dem deutlich das καί steckt, das aus einem Allgemeinen eine spezielle Anwendung zieht." Allein das bedingte Futurum tritt den beiden νῦν nicht in den Weg; denn das Gericht über den Fürsten der Welt ist garnicht vom Tode Jesu abhängig und fällt nicht mit diesem zusammen. Jetzt bereits vollzieht es sich; Jesu Erhöhung wird aber

erst nach Verlauf einer gewissen Zeit (v. 35) stattfinden. In dem *κἀγώ* aber steckt kein „auch", sondern nur ein „und", durch das Jesus seine Person unmittelbar an die des *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* anschließt: der Fürst dieser Welt wird vom Himmel, wo er als Verkläger der Menschen gewirkt hat, herabgeworfen, und Jesus wird, wenn er von der Erde zum Himmel erhöht wird, alle zu sich ziehen. So ist es denn auch falsch, wenn Schwartz behauptet: „*ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς* ist . . . eine schlechte Periphrase für das, was verlangt wird: *ἐὰν ἀποθάνω*".

Es ist merkwürdig, wie Schwartz hier den Worten in v. 32 einen Sinn unterlegt, den der Verfasser von v. 33 (*τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν*) gefunden hat, dessen Wort er doch als eine „unverständige Glosse" bezeichnet, da auf die Todesart Jesu nichts ankomme. Ob letzteres so sicher ist, dürfte freilich angesichts von Äußerungen wie 1 Kor. 1, 17 f. Gal. 3, 13 nicht ohne weiteres feststehen. Anstatt einen unverständigen Glossator anzunehmen, wird man ein Recht haben, den Bearbeiter zu nennen, der nicht bloß 3, 14 in der Erhöhung der Schlange in der Wüste einen Typus der Erhöhung Jesu an das Kreuz hingestellt hat, sondern auch in der Leidensgeschichte mit Berufung auf unsere Stelle die Notwendigkeit gerade des Kreuzes betont hat; vgl. 18, 32: *ἵνα ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ πληρωθῇ, ὃν εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν*. Es liegt, wie auch Wendt richtig erkannt hat, in 12, 33 eines der bekannten Mißverständnisse, bezw. Doppelsinnigkeiten, vor, die schon so oft als Eigentümlichkeiten des Bearbeiters nachgewiesen worden sind; vgl. besonders 2, 21. 7, 39. Fraglich ist nur, wie weit die Ausführungen des Bearbeiters reichen.

Auffallend ist an v. 34 (*ἀπεκρίθη οὖν αὐτῷ ὁ ὄχλος*), daß das Volk, das bisher daneben stehend nur seine Bemerkungen über die Bedeutung der Himmelsstimme gemacht hatte, sich nun als den Angeredeten betrachtet und deshalb auf Jesu Wort in v. 32 antwortet. Das tut es nun aber so, daß es darin den Sinn findet, den der Bearbeiter v. 33 hineingelegt hatte; es will sich von Jesus darüber aufklären lassen, wie sich denn der Hinweis auf den Tod Jesu reime mit dem Dogma: *Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα*. Während diese Beobachtung allein schon zu dem Urteil genügt, daß auch v. 34 dem Bearbeiter zuzuweisen sei, verrät er sich auch dadurch, daß er Jesus sagen läßt, der Menschensohn müsse erhöht werden, ja die Rede des *ὄχλος* geradezu in die Frage ausgehn läßt: *τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, obwohl dieser in v. 32 doch nur gesagt hat: *ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς*. Dem Bearbeiter lag sein Zusatz in v. 33 im Sinne, vielleicht auch seine Wendung in 3, 14: *ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*. Diese Schwierigkeiten sind auch von Schwartz beobachtet worden, dem es aber in Folge seiner falschen Scheidung zwischen v. 31 und 32 nicht gelungen ist, Licht in die Unordnung zu bringen, und der sich vollends den Weg zur richtigen Beurteilung von v. 35 f. verstellt hat. Eine Antwort auf die Frage in v. 34: *τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, geben die Worte Jesu in v. 35. 36a nicht. Das zeigt

ein flüchtiger Blick darauf: *ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστίν. περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ· καὶ ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει. ὡς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε.* Es ist bemerkenswert, wie B. Weiß um dieses Problem herumzukommen sucht: „Jesus geht auf die aufgeworfene Frage nicht ein, sondern verweist die Frager auf das Eine, was ihnen not tue. Die Befolgung dieses Einen mußte ja von selbst alle jene Zweifel und Fragen ihnen lösen." Aber von diesem Hauptgesichtspunkt, der doch sonst im Evangelium nicht unterdrückt wird (vgl. 7, 16f.), steht hier nichts angedeutet.

Schließt sich nun aber v. 35 an die dem Bearbeiter angehörigen Verse 33 und 34 nicht an, so ist zu erwägen, ob er unter Ausscheidung der Zitationsformel: *εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς*, die Rede Jesu in v. 32 fortsetze. Diese hatte mit dem Gedanken geschlossen, daß der zum Vater Erhöhte alle zu sich ziehen werde. Das *πάντας* setzt natürlich voraus, daß der Liebesabsicht des Sohnes das Verhalten der Menschen entspreche, speziell derjenigen, denen er sich hier als seinen Feinden gegenübersieht. Dadurch motiviert sich aufs einfachste der Fortgang der Rede in v. 35 mit der Mahnung, einen lichtgemäßen Wandel zu führen. Richtig hat Schwartz erkannt, daß in den Ausführungen über das Licht, ähnlich wie in 9, 4f.[1], dadurch eine Verwirrung angerichtet sei, „daß zugleich *τὸ φῶς* Periphrase für Jesus sein soll, der von seinem Ende redet, und das Bild des Wandels in der Finsternis seinen Gegensatz, den Wandel im Licht, hervorruft: das hat aber nur ganz uneigentlich mit Jesu Tod etwas zu tun". Von hier aus gesehen kann der erste Satz — *ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστίν* — nur auf Jesus gehen, der schon 7, 33 von sich gesagt hatte: *ἔτι χρόνον μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμί*, und ebenso 13, 33 seine Jünger anredet: *τεκνία, ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμί.* Übrigens paßt der Satz gerade nicht in den Zusammenhang, da Jesus ja nicht in der Mitte der Angeredeten bleibt, sondern, wie v. 36 berichtet, sich vor ihnen verbirgt. Dagegen haben auf Jesus keine Beziehung die beiden Sätze: *περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ· καὶ ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει.* Das Licht, das die Pharisäer haben, und das ihnen zum sicheren Wandeln verhilft, ist das geoffenbarte Gotteswort; vgl. Psalm 119 (118), 105: *λύχνος τοῖς ποσίν μου ὁ νόμος σου, καὶ φῶς ταῖς τρίβοις μου;* vgl. auch Luk. 16, 29. Schon in der Rede anläßlich der Heilung des Bethesda-Kranken 5, 39. 46f. hat Jesus seine Gegner hingewiesen auf das in ihrem Besitze befindliche Wort Gottes, das ihnen Mittel sein könnte zur Erkenntnis des Heiles. Wenn sich in einer Reihe von Zeugen *ἕως τὸ φῶς ἔχετε* findet statt *ὡς τὸ φῶς ἔχετε*, so entspricht das ganz der Tendenz, die zum Einschub des Satzes *ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστίν* den Anlaß gegeben hat. Ganz unverkennbar ist nun aber wieder die Hand des Bearbeiters in v. 36: *ὡς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτὸς*

1. Man könnte als Parallele auch Mark. 4, 21 heranziehen.

γένησθε. Das Licht als Gegenstand des Glaubens ist natürlich Jesus; vgl. v. 46. Von hier aus wird auch die Vorstellung von den Kindern des Lichtes nach Eph. 5, 8. 14 zu deuten sein. So schließt also Jesus seine Rede an seine Feinde mit der Ermahnung zu einem Wandel im Licht und mit der Warnung vor einer Verirrung in die Finsternis, wie sie den Intentionen dessen entspricht, der nach seiner Erhöhung von der Erde alle zu sich ziehen möchte.

Die gefährliche Situation, in der er sich ihnen gegenüber befindet, bedingt es, daß er sich vor ihnen verbirgt. Und das gibt dem Erzähler Anlaß, auf die Erfolglosigkeit der Wunderwirksamkeit Jesu ihnen gegenüber hinzuweisen, in der er eine Erfüllung des prophetischen Wortes Jes. 53, 1: *κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν, καὶ ὁ βραχίων κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη*, sieht. Überraschend ist es nun aber, daß sich an dieses Zitat in v. 39f. noch die folgende Erwägung anschließt: *διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν, ὅτι πάλιν εἶπεν Ἡσαΐας· τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν, ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ καὶ στραφῶσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς.* Diese Verwendung von Jes. 6, 9f. ist deshalb besonders auffallend, weil Jesu Rede mit dem Appell an seine Gegner geschlossen hatte, im Lichte zu wandeln. Wie kann der Erzähler unmittelbar darauf berichten, daß sie einfach nicht glauben konnten, da Gott ihre Augen geblendet habe? So liegt die Vermutung nahe, daß v. 39f. vom Bearbeiter hinzugefügt worden sei.

Diese Vermutung wird durch v. 41 (*ταῦτα εἶπεν Ἡσαΐας ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ*) bestätigt. Man findet diese Worte ganz den Vorstellungen des Bearbeiters entsprechend, der in der Berufungsvision des Jesaja eine Offenbarung des präexistenten Christus, des *λόγος*, gesehen habe, gerade wie Paulus 1 Kor. 10, 4 eine solche in dem wandelnden, wasserspendenden Felsen. Aber wenn die Möglichkeit dieser Auffassung auch zweifellos ist, so muß doch auffallen, daß Jes. 6 so charakterisiert wird, daß Jesaias dort Jesu Herrlichkeit gesehen und über ihn geredet habe. Vom Bericht über die Gotteserscheinung abgesehen redet Jesaias nicht über Gott-Jesus, sondern über die an dem Propheten vorgenommene Reinigung und die ihm zugewiesene Mission an Israel. Anders stellt sich die Sache, wenn v. 39f. als dem Bearbeiter angehörig auszuschalten ist. Dann bezieht sich v. 41 auf Jes. 53, 1; und von dem dortigen Zusammenhang gilt im vollsten Maße das Wort: *εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ.* Der Schriftsteller beginnt mit dem Hinweis auf die *δόξα* des Knechtes Jahwes; Jes. 52, 13—15: *ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου, καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα. ὃν τρόπον ἐκστήσονται ἐπὶ σὲ πολλοί, οὕτως ἀδοξήσει ἀπὸ ἀνθρώπων τὸ εἶδός σου, καὶ ἡ δόξα σου ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων. οὕτω θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ, καὶ συνέξουσιν βασιλεῖς τὸ στόμα αὐτῶν· ὅτι οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ ὄψονται, καὶ ἃ οὐκ ἀκηκόασιν συνήσουσιν.* An diesen Hinweis auf die Erhöhung des Knechtes Jahwes

schließt sich nun die Klage über den Unglauben der Hörer und dann die lange Rede über Erniedrigung und Erhöhung des Knechtes Jahwes — also das, worauf sich der Satz *καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ* bezieht. Zudem liegt es auf der Hand, daß die *δόξα* Jesu, von der v. 41 im Zusammenhang mit der Erhöhung Jesu v. 32 redet, ihr alttestamentliches Gegenbild in der Erhöhung und Verherrlichung des in Niedrigkeit erschienenen Knechtes Jahwes, nicht aber in der überweltlichen Glorie des Herrn Zebaoth hat.

Wie aber v. 41 auf v. 38 zurückblickt, so auch v. 42: *ὅμως μέντοι καὶ ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν.* Die melancholische Frage: *τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν*, kann in Übereinstimmung mit dem, was Jes. 53 von der Anerkennung des Knechtes Jahwes berichtet, doch dahin beantwortet werden, daß kein geringer Teil der Archonten geglaubt habe, während das von Gott angeordnete Verstockungsgericht Jes. 6 nicht so berichtet wird, daß man eine Ausnahme in der v. 42 gegebenen Form erwarten könnte. Übrigens scheint in der Motivierung des Mangels an Bekenntnismut bei den gläubigen Archonten v. 43 (*ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ*) noch einmal der Jesaja-Zusammenhang anzuklingen, wo es von der Zeit der Niedrigkeit des Gottesknechtes heißt: *ὃν τρόπον ἐκστήσονται ἐπὶ σὲ πολλοί, οὕτως ἀδοξήσει ἀπὸ ἀνθρώπων τὸ εἶδός σου, καὶ ἡ δόξα σου ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων.* Hier liegt derselbe Fall vor wie bei den gläubigen Archonten, denen die Menschenherrlichkeit wichtiger war als die von Gott dem Messias für die Zukunft in Aussicht gestellte Herrlichkeit. Damit ist dann auch die Deutung von v. 43 sicher gestellt.

Die Ansicht von Schwartz, daß in 12, 37—43 „ein Predigtstück schlecht eingeschaltet" sei, wird durch die obigen Ausführungen ohne weiteres widerlegt sein. Man wird doch das Zitat von Jes. 53, 1 und die kurze Bemerkung darüber in v. 41 kein Predigtstück nennen können. Die Erkenntnis, daß v. 39 und 40 Zusatz des Bearbeiters seien, verändert die Sachlage mit Einem Schlag. Daß aber Wendt v. 36b—43 für einen Zusatz des Bearbeiters bezeichnet, ist in Konsequenz seiner Anschauung von dem sekundären Charakter der Erzählungsstücke geschehen und fällt mit der Unhaltbarkeit dieser Hypothese. Daß es ihm hier besonders verlockend war, die Reden in v. 35f. und 44ff. direkt mit einander zu verknüpfen, wird man verstehen.

Der letzte Abschnitt des 12. Kapitels v. 44—50 wird von Wellhausen so beurteilt: „Jesu eigene Schlußansprache an das Volk hinkt nach. Sie kann von dem Verfasser der vorhergehenden Schlußbetrachtung nicht vorgefunden sein. Und sie steht in schreiendem Widerspruch zu Vers 36. Da hat sich Jesus vor dem Volk zurückgezogen und verborgen; hier redet er öffentlich mit erhobener Stimme, sagt freilich nichts Neues." Ich habe diese Anschauung früher geteilt. Erst nachdem ich durch Wellhausens Hülfe meinen Eindruck von dem fragmentarischen Charakter der Griechenszene bis dahin verstärkt hatte, daß ich den Versuch aufgab, irgend welche Beziehungen zwischen

v. 20—22 und v. 23ff. herzustellen, ergab sich mir eine Auffassung des Abschnittes v. 23—43, die eine andere Beurteilung des Schlußstückes v. 44—50 ermöglichte. In v. 23—43 steht Jesus nicht dem ὄχλος, sondern seinen Feinden gegenüber. Vor diesen verbirgt er sich v. 36. Damit ist aber nicht gesagt, daß er seine öffentliche Tätigkeit in Jerusalem aufgegeben habe. Es bedarf in v. 44 keiner Ortsbestimmung dafür, wo Jesus die folgenden Worte gesprochen hat. Die Bemerkung Ἰησοῦς δὲ ἔκραξεν καὶ εἶπεν genügt, um anzudeuten, daß Jesus laut in voller Öffentlichkeit Jerusalems seine Worte ausgerufen hat.

An der Annahme, daß v. 44—50 dem Bearbeiter angehöre, hat mich früher schon die Beobachtung irre zu machen begonnen, daß dieses Stück ebenso deutliche Spuren der Bearbeitung zeigt wie die Abschnitte der Grundschrift. Jetzt finde ich Schwartz auf derselben Spur. Er urteilt: „Auch die Rede Jesu 12, 44—50 ist an dieser Stelle unmöglich: wie kommt Jesus dazu zu „rufen", nachdem er sich eben vor der Menge versteckt hat, und vor welchem Publikum predigt er? Der jüngsten Schicht gehört das Stück schwerlich an; eine Interpolation, 12, 48b, ist sicher nachzuweisen." Die an erster Stelle stehenden Fragen sind bereits beantwortet. Der Frage nach einer Bearbeitung unseres Stückes ist weiter nachzugehen.

Das die ganze Rede beherrschende Motiv ist, daß Jesu Wirken nichts anderes sei als eine Ausführung des ihm geoffenbarten göttlichen Willens, sodaß jedes Reagieren darauf nicht sowohl ihm als dem Vater gilt. Es knüpft offenbar an das in v. 38 und 42 berührte Motiv an, wenn Jesus v. 44 beginnt: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ πιστεύει εἰς ἐμὲ ἀλλὰ εἰς τὸν πέμψαντά με. Dieser Gedanke hat seine direkte Fortsetzung in v. 46: ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνῃ. Dazwischen schiebt sich nun in v. 45 der ganz anders orientierte Gedanke: καὶ ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με, der den in v. 44 und 46 vorliegenden Gedanken vom Glauben an Jesus ersetzt durch den des Schauens Jesu und damit ihn von der Autorität des göttlichen Botens zu der des göttlichen Ebenbildes erhebt. Daß das in der Linie der Ausführungen des Bearbeiters liegt, bedarf keines Beweises. Der Gedanke, daß Jesus als ein Licht, d. h. zum Zwecke der Erleuchtung und Belehrung, in die Welt gekommen ist (vgl. 5, 35. 8, 12. Matth. 5, 14), geht in v. 47 über zu dem des Hörens auf seine Worte. Er hat bei seiner Lehrtätigkeit keinen anderen Zweck als den des σώζειν, nicht des κρίνειν. Den Verächter seines Wortes wird dieses selbst richten, eben weil es nicht seine Lehre ist, sondern das auf göttlichen Befehl Gesprochene. In diese Gedanken von v. 47—49 schiebt sich, wie Schwartz III, 170 not. 1 richtig erkannt hat, v. 48b ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ als Zusatz ein. Auch Wendt wittert einen Zusatz, jedoch nur in den Worten ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, nachdem er vorher bereits v. 47b dem Bearbeiter zugewiesen, da er nicht organisch zum Gedankenzusammenhange dieses Teiles der Rede gehöre. In v. 48a ist das κρίνειν nicht futu-

risch, sondern handelt von der in der Gegenwart wirkenden richtenden Kraft des Wortes. Bei diesem vom Vater ihm befohlenen Reden wird Jesus auch in Zukunft bleiben, da er weiß, daß damit seinem Volke das ewige Leben geboten wird. Und so schließt er mit einer dem Pilatusworte 19, 22 (ὃ γέγραφα γέγραφα) analogen Wendung: ἃ οὖν ἐγὼ λαλῶ, καθὼς εἴρηκέν μοι ὁ πατήρ, οὕτως λαλῶ. Der nahen Entscheidung gegenüber hat diese Versicherung etwas an sich von dem Wormser Lutherworte und protestiert mit seinem Temperamente gegen die Meinung derer, die in v. 44—50 nichts als eine Blumenlese von früheren Aussprüchen Jesu durch den Evangelisten sehen. Daß die hier ausgesprochenen Gedanken auch sonst im Evangelium sich finden, liegt ja auf der Hand. Aber ihre Gruppierung ist doch eine solche, wie sie der besonderen Situation entspricht, in der Jesus sich jetzt befindet. Selbst B. Weiß bemerkt zu v. 44ff.: „Da die folgenden Worte keine bestimmte Situation voraussetzen, sondern fast nur Reminiszenzen an frühere Aussprüche enthalten, so ist es der Evangelist, der noch einmal alles zusammenfaßt.“ Aber damit wird man doch der Sachlage nicht ganz gerecht. Denn es ist nicht die Meinung des Verfassers, hier mitten im Verlaufe der Ereignisse ein Stück hinzustellen, das keinen Anspruch darauf erheben wolle, je sich ereignet zu haben, sondern nur die Quintessenz der bei anderer Gelegenheit gehaltenen Reden Jesu zu bringen. Da nun überhaupt die Ansicht hinfällig wird, daß diese Worte keine bestimmte Situation voraussetzen, und da durch die Zeichen der Eingriffe des Bearbeiters deutlich geworden ist, daß wir es nicht mit der jüngsten Schicht des Evangeliums zu tun haben, so liegt kein Grund vor zu der Annahme, daß dieser Abschnitt der Grundschrift abzusprechen sei. Der Verfasser faßt noch einmal den Inhalt dessen zusammen, was Jesus in den letzten Tagen seines Lebens dem Volk in Jerusalem ausgesprochen hat. Erkennt man nicht, daß v. 23—43 sich an Jesu Gegner und nicht an das ganze Volk richtet, so wird nicht bloß v. 44—50 ein unmotivierter, jede konkrete Situation entbehrender Anhang, sondern zwischen der johanneischen und synoptischen Darstellung klafft auch eine unausgleichbare Differenz. Bei dieser zieht sich Jesus nach seinem Einzuge in Jerusalem keineswegs in die Verborgenheit zurück, sondern hält bis zwei Tage vor dem Fest öffentliche Reden über alle möglichen Gegenstände. Nach der johanneischen Überlieferung konnte es scheinen, daß sich Jesus schon am fünften Tage vor dem Feste (vgl. 12, 1. 12) in die Verborgenheit zurückgezogen habe, wobei man dann nur fragen mußte, weshalb er sich so früh schon nach Jerusalem begeben habe. Bei der richtigen Deutung von v. 36 sowie von v. 44—50 weist nichts auf solch ein Verhalten hin: die in v. 23—36 berichtete Begegnung Jesu mit seinen Feinden, sowie seine Predigt an das Volk v. 44—50 zeigen, daß die Jerusalemtage Jesu ebenfalls mit einer Tätigkeit in der Öffentlichkeit ausgefüllt gewesen sind.

Die Beurteilung des Abschnittes v. 20—50 durch Wellhausen, daß hier ein Wirrwarr durch einander geschobener Fragmente vorliege, von dem nichts

der Grundschrift angehöre, hat sich nicht bestätigt. Fragmentarisch ist der Abschnitt lediglich insofern, als v. 20—22 ein aus unbekannter Quelle eingeschobenes Fragment darbieten, durch das die Darstellung verwirrt wird. Im übrigen liegt die Grundschrift vor, in die der Bearbeiter nicht weniger und nicht mehr als sonst eingegriffen hat. Auf seine Rechnung kommen v. 23b. 26. 30b. 33. 34. 35a (*εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς*). 36a. 39. 40. 45. 48b (*ἐκεῖνος κτλ.*). Eine dritte Hand zur Erklärung der Texteigentümlichkeiten heranzuziehen, hat sich auch hier nicht als notwendig herausgestellt.

Das letzte Mahl 13, 1—30.

Die mit v. 4 beginnende einfache und durchsichtige Darstellung der Geschichte von der Fußwaschung besitzt in v. 1—3 eine Einleitung von höchst verzwickter Form. Wellhausen bemerkt: „Die Einleitung stammt von zweiter Hand oder ist wenigstens von zweiter Hand gänzlich umgearbeitet. Denn die langatmige Periode, mit gehäuften Partizipien und absoluten Genitiven, steht einzig da und fällt jedenfalls ganz aus dem Stile der Grundschrift.“ Das findet seine Anwendung vor allem auf v. 2 und 3. Aber auch in v. 1 zeigen sich die lähmenden Zusätze des Bearbeiters. Durch den Partizipialsatz *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα* soll doch zweifellos eingeleitet werden, was Jesus in dieser Lage getan hat. Das wäre auch der Fall, wenn es weiter hieße: *τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ εἰς τέλος ἠγάπησεν.* Hiermit würde gesagt werden, daß Jesus, als er vor dem Feste des inne geworden war, daß seine Todesstunde unmittelbar bevorstand, seine Tätigkeit den Seinigen zugewendet habe, die allein in der Welt zurückblieben, von der er Abschied nahm. Bis zum Ende von c. 12 hatte Jesus, der am fünften Tage vor dem Passah nach Jerusalem gekommen war (vgl. 12, 1. 12), in öffentlicher Tätigkeit unter dem Volke gestanden. Jetzt, wie sich aus v. 2ff. ergibt, am vollen Tage vor dem Passah (13. Nisan), war er wohl durch Beobachtung des lange verdächtigen Judas (vgl. 6, 70f.), dessen gewiß geworden, daß seine klar erwartete Todesstunde (vgl. 12, 23ff.) unmittelbar bevorstand, und so wendete er sich an Stelle des Volkes ganz den Seinen zu. Was er ihnen antat, wird in charakteristischer Weise durch *ἠγάπησεν* zum Ausdruck gebracht. Eine Beziehung auf das letzte Mahl, das dadurch als Agape charakterisiert werden könnte, ist damit nicht gegeben, da von dem Mahle erst in v. 2 die Rede ist. Eine andere Begrenzung des *ἠγάπησεν*, als durch *εἰς τέλος* gegeben ist, das durch das *τετέλεσται* 19, 28. 30 seine authentische Erklärung findet, ist durch nichts angezeigt: weder auf das Mahl, noch auf die Abschiedsreden ist die Liebeserweisung Jesu einzuschränken; sein Wort für die Jünger 18, 8, vor allem das unmittelbar vor dem Ende stehende Testament

an seine Mutter und den Lieblingsjünger 19, 26f. fällt unter das Allgemeinurteil in 13, 1.

Dieser relativ einfache Gedanke wird nun aber dadurch gestört, daß der Bearbeiter dem Mißverständnis vorbeugen wollte, die Liebeserweisungen Jesu gegen die Seinen hätten sich auf diese letzte Zeit seines Lebens beschränkt, und so machte er *τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ* abhängig von einem eingeschobenen *ἀγαπήσας* und fügte dem Hauptverb als Objekt das Pronomen *αὐτούς* hinzu. Er hat dabei nicht berechnet, daß *τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ* als Näherbestimmung zu *τοὺς ἰδίους* nur seine Bedeutung hat in Beziehung zu dem, was jetzt von Jesus ausgesagt wird: *ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου.* Jesu frühere Liebeserweisungen gegen die Seinen erfuhren diese, als er noch wie sie in dieser Welt war. Außerdem ist durch den das Satzgefüge in v. 1 überladenden Einschub die Bedeutung dieses Satzes im Verhältnis zur Berichterstattung in c. 12 undeutlich gemacht worden, da nun *τοὺς ἰδίους*, das im Gegensatz zu dem Volk im Vorhergehenden gemeint war, allen Ton verloren hat und mithin v. 1 zu einer allgemeinen Beschreibung der Liebeserweisungen Jesu gegen die Seinen geworden ist. — Es ist doch wohl mehr als Phantasie, wenn man diese charakteristische Zusammenfassung der letzten Tätigkeit Jesu den Seinen gegenüber in Beziehung bringt zu dem Jünger, *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς* (13, 23. 19, 26), von dem der Verfasser des Schlußkapitels sagt (21, 24), daß auf ihn die Aufzeichnungen dieses Evangeliums zurückgehen.

Weniger leicht lassen sich die Schwierigkeiten überwinden, die in v. 2f. vorliegen: *καὶ δείπνου γινομένου τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης, εἰδὼς ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας, καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει, ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου.* Die Worte von *τοῦ διαβόλου* an bis *ὑπάγει* machen den Eindruck einer Parenthese, die das *δείπνου γινομένου* von dem *ἐγείρεται* v. 4 trennt. Diese Parenthese ist formell wie inhaltlich bedenklich. Formell, sofern sie in der bei dem Bearbeiter oft beobachteten Weise einen in der Originalschrift vorliegenden Gedanken wiederholt. Man vergleiche:

v. 1	v. 3
εἰδὼς . . . . ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα.	*εἰδὼς . . . . ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει.*

Die Variation des Gedankens aus v. 1 in v. 3 zeigt aber auch inhaltlich deutlich die Hand des Bearbeiters, da das Ausgehen von Gott in Verbindung mit der Rückkehr zu Gott auf den Zustand der Präexistenz gedeutet werden muß. Derselben Gedankenreihe gehören auch die vorausgehenden Worte an: *πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας*, die ihre Parallelen nur in Stücken haben, die dem Bearbeiter angehören 3, 35 und besonders 10, 18 verglichen mit 5, 26f., während Jesus sich noch 12, 27f. den Wünschen des eigenen Lebens zuwider in den Willen seines Vaters ergibt. So

wird man also nicht mit Schwartz I, 344 n. 2 sagen dürfen, der Partizipialsatz εἰδὼς ὅτι κτλ. in v. 1 sei eine Dublette zu dem gleichen Partizipialsatze in v. 3, sondern umgekehrt. Daß aus v. 1 klarer als aus v. 2f. die Grundschrift hervorschaut, liegt wohl vor Augen, bedarf aber gegenüber Schwartz der Betonung.

Auch die Bemerkung über Judas macht den Eindruck, daß sie nicht dem Original angehört. Der Zusatz scheint dadurch veranlaßt zu sein, daß sich Jesus bei diesem letzten Mahle mit Judas über den Verrat als eine ausgemachte Sache auseinandersetzt (vgl. v. 21ff.), und so brachte der Bearbeiter diesen Zug gleich in der einleitenden Bemerkung an. Es lag ihm das um so näher, als die Synoptiker sämtlich (Matth. 26, 14—16. Mark. 14, 10f. Luk. 22, 3—6) vor dem Bericht über das letzte Mahl erzählen, daß Judas den Hohepriestern den Vorschlag gemacht habe, ihnen Jesus in die Hände zu liefern; die Lukasstelle berichtet das in einer der unsrigen nahe verwandten Weise: εἰσῆλθεν δὲ σατανᾶς εἰς Ἰούδαν.

Wellhausen und Schwartz betonen nun, daß die Äußerung über den Verräter in v. 2 in Widerspruch stehe mit v. 27, wo es in Bezug auf Judas, dem Jesus den Bissen gereicht hat, heißt: τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς. Läge hier tatsächlich ein Widerspruch vor, den Textzeugen wie ℵ B zu beseitigen gesucht hätten, indem sie in v. 2 gelesen: τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης, so würde das ja nur zur Bestätigung der Annahme dienen, daß man es in v. 2 mit einem Zusatz des Bearbeiters zu tun hat. Wellhausen wendet nun das Verhältnis zwischen v. 2 und 27 so, daß er behauptet, die letztere Version sei dem Verfasser von v. 2 noch unbekannt gewesen; das Stück v. 21—30 würde also später als die Bearbeitung von v. 2 fallen. Schwartz aber scheint der Meinung zu sein, daß in v. 2 und 3 überhaupt keine Bearbeitung vorliege, daß diese mit der Geschichte von der Fußwaschung zusammenhängenden Sätze in ihrem Widerspruch zu v. 27 der Grundschrift angehören, „in der die Fußwaschung auch insofern das synoptische Herrenmahl vertrat, als Jesus bei ihr an Judas seine Prophetengabe bewährte."

Alle diese Behauptungen beruhen auf einer durchaus brüchigen Grundlage, auf der ich mich übrigens früher selbst bewegt habe. Wenn es v. 27 heißt, der Satan sei in Judas gefahren, nachdem Jesus ihm den Bissen gegeben hatte, so gibt das Schwartz Anlaß zu der Frage: „woher nimmt Judas die Zeit, seinen Verrat auszuführen, wenn er ihn erst nach dem letzten Mahle beschließt?" Ich meine, er hätte sie sich einfach dahin beantworten können, daß es sich jetzt ja nur um die Ausführung eines längst vorbereiteten Planes handle. Der Entschluß zur Ausführung desselben wird von dem Verfasser auf eine Inspiration Satans zurückgeführt, die anzunehmen vielleicht ein teufliches Grinsen auf dem Gesichte des Verräters nach empfangenem Bissen Anlaß gegeben hat. Dieses Ereignis schließt durchaus nicht aus, daß der Satan Judas früher nicht inspiriert habe, den Hohepriestern seine Dienste

anzubieten; v. 2 sagt nichts anderes aus, als daß der Satan ihm den Plan ins Herz gegeben, Jesus zu verraten. Nur unter dieser Voraussetzung versteht sich die Szene v. 21—30. Wie kann Jesus mit Erschütterung seines Geistes v. 21 ausrufen, daß einer aus dem Kreise seiner nächsten Jünger ihn verraten werde, wenn dieser selbst vom Satan noch nicht zu diesem Plane inspiriert worden ist, ja, wenn Jesus selbst es ist, der durch Darreichung des Bissens bewirkt, daß der Satan in ihn fährt? Wellhausen und Schwartz operieren nicht glücklich in ihrem Bestreben, v. 21—30 und damit den Lieblingsjünger aus dem Original des Evangeliums hinauszuschaffen. Ersterer meint: „Jesus deutet nicht bloß an, daß ein Verräter mit ihm am Tisch sitze; er kennt und bezeichnet ihn auch nicht bloß genau, sondern indem er ihm den Bissen reicht, bewirkt er selber, daß der Teufel in ihn fährt. Diese Version . . . ist das äußerste Produkt des öfters bemerklichen Strebens, die *δόξα* Jesu gegen den Verdacht zu wahren, daß er in der Auswahl eines Jüngers fehlgegriffen habe und durch dessen Verrat überrascht sei. In solcher Umgebung wird auch der Anonymus, den Jesus lieb hatte, verdächtig.“ Wenn Wellhausen eine solche Beurteilung des Falles Judas aus v. 2f. verglichen mit 10, 18 herauslesen wollte, so würde ich es begreifen; aber aus dem Abschnitt v. 13. 21—30 mit dem Nachzittern tiefster Ergriffenheit von Seiten des Verfassers, das ist mir rätselhaft. Gewiß, Jesus selbst veranlaßt den Verrat, nicht bloß durch Darreichung des Bissens, sondern auch durch seine Aufforderung v. 27: *ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον*. Will Wellhausen auch dieses Wort daraus erklären, daß Jesus so wenig überrascht worden sei von dem Verrat, daß er ihn vielmehr selbst veranlaßt habe, dann wird ja wohl auch Hiob sein eigenes Elend veranlaßt haben wollen, wenn er dem Teufel antwortete Test. Job. Kap. 7: *ὃ ποιεῖς ποίησον· εἴ τι γὰρ βούλει ἀγάγαι μοι, ἕτοιμός εἰμι ὑποστῆναι ἅπερ ἐπιφέρεις μοι.* Die Mißdeutung von v. 27 wird nun aber auf die Spitze getrieben, wenn Schwartz I, 343 n. 2 vermutet, auf die Erfüllung der Weissagung Jesu beziehe sich 13, 31: *νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ*: „Der Verrat des Judas war ein schweres Ärgernis, mit dem die Göttlichkeit Jesu immer wieder bestritten wurde; durch eine raffinierte Kombination ist er im vierten Evangelium zu einer *δόξα*, einem Indicium der Gottesnatur geworden.“ Die „raffinierte Kombination“ ist auf der Seite von Schwartz. Daß der Gedanke v. 31 von ganz wo anders her seine Beleuchtung empfängt, wird bei der Untersuchung der Abschiedsreden gezeigt werden.

Ob gegen den Abschnitt 13, 21—30 noch andere Einwände erhoben werden können, werden wir später sehen. Von v. 2f. aus ist es nicht möglich, da von *τοῦ διαβόλου* v. 2 an bis *ὑπάγει* v. 3 der Zusatz des Bearbeiters reicht, der es bedingt hat, daß das *ἐγείρεται* v. 4 durch *ἐκ τοῦ δείπνου* näher bestimmt werden mußte. Von diesem Boden aus Untersuchungen gegen andre Teile des Evangeliums zu unternehmen, halte ich für einen methodischen Fehler.

Jesus steht vom Mahle auf, zu dem er sich bereits niedergelegt hat, scheinbar inspiriert durch einen ihm plötzlich kommenden Gedanken, und beginnt, den Jüngern die Füße zu waschen. Als er zu Petrus kommt, weigert sich dieser, von ihm das Waschen der Füße anzunehmen. Das erklärt sich nicht daraus, daß er das, was die anderen symbolisch auffaßten, unbildlich verstand, sondern daß er einen Sinn darin sah, den Jesus, zunächst wenigstens, nicht damit verbunden, und gegen dessen symbolischen Vollzug an sich er allen Grund hatte, sich zu sträuben. Angesichts des Wortes Luk. 22, 27: *τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμὶ ὡς ὁ διακονῶν*, bedarf es keiner weiteren Erörterung darüber, welche symbolische Deutung es war, die dem Petrus die Handlung Jesu unannehmbar machte. Jesu Antwort auf des Petrus Weigerung: *ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ*, zeigt dem Petrus sofort, daß er den eigentlichen Sinn der Handlungsweise Jesu mißverstanden hat, und so läßt er nicht bloß das Fußwaschen zu, sondern fordert v. 9: *κύριε, μὴ τοὺς πόδας μου μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν κεφαλήν*. Zum Überfluß ergibt sich die von Jesus beabsichtigte symbolische Bedeutung seiner Handlung mit voller Klarheit aus seiner Antwort v. 10: *ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος· καὶ ὑμεῖς καθαροί ἐστε, ἀλλ' οὐχὶ πάντες*. Danach ist die Fußwaschung kein Symbol demütiger Dienstbereitschaft, sondern sittlicher Reinigung. Wer gebadet ist, der ist ganz rein geworden; aber der nächste Weg, den er macht, bestaubt seine Füße und bedingt ein Fußbad. Die Jünger bezeichnet Jesus als gebadet. Das Reinigungsbad der Buße und des Glaubens, das sie bei Johannes und Jesus selbst an sich haben vollziehen lassen, macht aber eine wiederholte Reinigung von den Beschmutzungen des Weges durch Jesus nicht überflüssig. Wie jene Generalreinigung sich an ihnen vollzog, weil sie Jesu Worte auf sich wirken ließen, so muß diese Wirkung weiter fortdauern, auch wenn Kopf und Hände — die Organe der Gedanken und Handlungen — gereinigt worden sind. Das Wort 15, 3: *ἤδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν*, stellt alles ins klarste Licht. Von dem Urteil, daß sie gebadet, also völlig rein seien, macht Jesus eine Ausnahme: *ἀλλ' οὐχὶ πάντες*. Daß sie sich auf Judas bezieht, braucht nicht erst bemerkt zu werden.

So vollkommen deutlich die nachgewiesene Absicht Jesu bei der symbolischen Handlung ist, so offenbar wird sie im Folgenden wieder undeutlich. Zunächst schließt sich an *ἀλλ' οὐχὶ πάντες* (v. 10) eine jener erläuternden Bemerkungen an (*ᾔδει γὰρ τὸν παραδιδόντα αὐτόν· διὰ τοῦτο εἶπεν ὅτι οὐχὶ πάντες καθαροί ἐστε*), die auch, wo sie richtig sind, wie das in v. 11 der Fall ist, deutlich als Produkt des Bearbeiters zu erkennen sind an der Stimmungslosigkeit, mit der sie einen gespannten Zusammenhang unterbrechen. Die Absicht des Bearbeiters, immer wieder auf die Wunderbarkeit des Handelns Jesu hinzuweisen, läßt sich auch hier spüren. Dann wird v. 12 berichtet, daß Jesus wieder in seine alte Stellung an der Tafel zurückgekehrt sei, die er v. 4

verlassen, und daß er die Jünger nach dem Sinne der symbolischen Handlung examiniert habe: *γινώσκετε τί πεποίηκα ὑμῖν.* Schon diese Einleitung befremdet. Denn keineswegs finden wir, daß Jesus seine Sinnbilder immer erläutert. Nach dem Gleichnis vom Hirten 10, 1—5, wo bemerkt wird: *ἐκεῖνοι δὲ οὐκ ἔγνωσαν τίνα ἦν ἃ ἐλάλει αὐτοῖς,* sieht Jesus sich garnicht veranlaßt, gleich seine Erklärung zu geben; nur der Bearbeiter ist es, der die Ausdeutung 10, 7—11a einschiebt. Auf den Sinn dieser Parabel kommt Jesus erst zu sprechen, nachdem er die zweite vom guten Hirten 10, 11b—13 mitgeteilt hat. Sodann aber bedarf es nach 13, 10 gar keiner weiteren Erklärung der sinnbildlichen Handlung. Gerade das Mißverständnis des Petrus hat Jesu Gelegenheit gegeben, sich über den Sinn seines Verhaltens auszusprechen. Nun könnte man meinen, die Worte v. 7: *ὃ ἐγὼ ποιῶ σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι, γνώσῃ δὲ μετὰ ταῦτα,* sollten auf eine von Jesus in Aussicht genommene längere Auseinandersetzung über den Sinn seiner Handlung vorbereiten. Aber der feierliche Ton dieser Wendung macht es doch ganz unmöglich, das *μετὰ ταῦτα* auf eine sofort stattfindende Deutung zu beziehen.

Faßt man alles dieses ins Auge, so geht es nicht an, die Deutung der Fußwaschung in v. 12—17 dem Original zuzuschreiben. Denn in diesen Versen findet sich nichts ausgesagt über die Reinigung der Jünger von den Flecken des Weges, wie sie durch Jesu Wort immer wieder vorgenommen werden muß, sondern nur von dem Beispiel demütiger Dienstfertigkeit, das Jesus seinen Jüngern gegeben. Was v. 6—10 als ein Jesu eigentümliches Werk erschien, das wird hier als ein für alle vorbildliches Tun hingestellt; während dort in Bezug auf die Reinigung der Jünger das Wort am Platz gewesen wäre: Der Jünger vermag nicht, was der gottgesandte Meister tut, so hier: Der Jünger soll erst recht tun, was der Meister tut.

Der Nachweis, daß der ganze Abschnitt v. 11—20 erst vom Bearbeiter eingefügt worden ist, vollendet sich durch die Erkenntnis, daß von einem Anschluß des v. 21 an das unmittelbar Vorhergehende keine Rede sein kann, während er sich mit v. 10 auf das innigste verbindet. v. 21 berichtet: *ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι καὶ ἐμαρτύρησεν καὶ εἶπεν· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με.* Es wird hier also von einer Gemütserschütterung Jesu berichtet, wie sie 11, 33. 12, 27 sich findet, hervorgerufen durch einen Jesum plötzlich überwältigenden Gedanken. Was soll der hier sein? Die Erkenntnis, daß Judas ihn verraten werde, hat Jesus bereits v. 18f. in voller Breite berichtet, und er zeigt sich dort so wenig davon überwältigt, daß er in der Lage war, zu erkennen, wo sich darüber schon die Schrift hatte vernehmen lassen, und darüber zu reflektieren, was der ihm eigene wunderbare Blick in die Zukunft für seine Anerkennung bei denen austragen würde, die konstatieren könnten, er habe wirklich richtig prophezeit. Wer so steht, der wird sich von seinen Gefühlen nicht überwältigen lassen. Es liegt hier genau dieselbe Verkehrung der Situation vor wie in der Lazarusgeschichte, wo die Ansicht des Bearbeiters, bezw. der jüngeren Überlieferung,

Jesus habe das ganze Wunder voraus gewußt und gewollt, alle die Züge von Jesu tiefer Gemütsbewegung zu unlösbaren Problemen macht. Ganz anders, wenn sich v. 21 an v. 10 anschließt. Das Wort von der wesentlichen Reinheit der Jünger hat Jesus zu dem schmerzlichen Eingeständnis geführt: ἀλλ' οὐχὶ πάντες. In diesem Momente bricht in ergreifender Erschütterung des Innern auf einmal das Bekenntnis hervor, daß Judas auch des Letzten, Schlimmsten fähig ist, und so spricht er das Wort über den Jünger-Verräter aus. Die völlige Ahnungslosigkeit der Jünger, auch des Lieblingsjüngers, zeigt, daß es sich hier nicht um die Äußerung einer Überzeugung handelt, die Jesus schon lange bei sich getragen. Der ganze weitere Verlauf der erschütternden Szene bis zu dem unvergleichlichen ἦν δὲ νύξ v. 30 bestätigt das.

Daß v. 6ff. und v. 12ff. einander nicht vertragen, hat auch Wellhausen gesehen, gibt aber dieser Tatsache die entgegengesetzte Deutung. In v. 4 und 5 sieht er die Grundschrift; daran schließt sich ihm nun aber nicht v. 6—10, wo die Fußwaschung beurteilt wird als „ein sakramentaler Akt, wodurch die Jünger teilbekommen an Jesus und mit ihm in eine mystische Gemeinschaft treten", sondern v. 12—15, wo sie „ein moralisches Beispiel zur Nachachtung für die Jünger" ist. Schwartz urteilt im Gegenteil, daß die Rede Jesu, welche auf die Fußwaschung folgt, kaum ursprünglich sei. Der Grund, der Wellhausen veranlaßt, die Fortsetzung von v. 4f. nicht in v. 6ff., sondern in v. 12ff. zu sehen, ist gänzlich unzureichend. Er urteilt: „Mir scheint, daß die offene Erklärung den Vorzug verdient vor der historisch maskierten, die auf spätere kirchliche Fragen Bezug nimmt und gegen Mißverständnis protestiert." Zur Entscheidung wird doch wohl zunächst der literarische Zusammenhang herangezogen werden müssen und nicht Erwägungen über das vermutlich größere oder geringere Alter der in Frage kommenden Stücke. Ersterer liegt aber so deutlich wie nur möglich in v. 4—10. 21ff. vor, sodaß dieses allein schon den Ausschlag gibt. Übrigens beruht das, was Wellhausen in v. 6—10 an Andeutungen auf spätere kirchliche Fragen findet, auf einer Exegese, deren Richtigkeit sehr fraglich ist. 13, 7 antizipiert keine spätere Einrichtung, sondern ist einfach so zu verstehen, wie ich es S. 289 angedeutet habe. Und die ganze schlichte Lebendigkeit der Szene wird ruiniert, wenn man in v. 10 einen Protest dagegen liest, daß die Taufe wiederholt werden dürfe. Man muß eben schon von vornherein der Meinung sein, daß der Akt der Fußwaschung weit über die ihm eigene durchsichtige Symbolik hinausweise, um zu derartigen Erklärungen zu kommen.

Diese Vermutung beruht zum Teil auf der Erwägung, daß die Synoptiker von der Fußwaschung nichts berichten, und daß sie deshalb eine Erfindung des 4. Evangelisten sei, der nach Schwartz mit der synoptischen Tradition radikal gebrochen und das Abendmahl durch die Fußwaschung ersetzt hat, da ihm Jesus selbst das Passahlamm gewesen. Anstatt von hier aus zu der Hypothese zu kommen, die Wellhausen und Schwartz vertreten, daß im jetzigen Texte des 4. Evangeliums mit dem Original von der Fußwaschung eine Be-

arbeitung des synoptischen Abendmahlsberichts verbunden sei, hätte man beachten sollen, daß sich hier zwei Berichte von der Fußwaschung befinden, die diesen Akt unter ganz verschiedenem Gesichtspunkt betrachten. Daß v. 12—20 keine Ergänzung der Worte Jesu aus den eigenen Reflexionen des Bearbeiters ist, sondern eine Parallele zu v. 6—10 aus einer anderen Überlieferung, die ihre Parallelen in Luk. 22, 24—27. Matth. 10, 24. 40 hat, erkennt man daraus, daß sich in diesem Abschnitte deutlich die Spuren der Feder des Bearbeiters zeigen. Wellhausen meint, die Grundschrift umfasse v. 12—15, alles Folgende sei Zusatz, hierin aber seien die Verse 16 und 20 weiterer Zusatz, der die Zusammenhänge zwischen v. 17 und 15, v. 19 und 21ff. zerstöre. Das ist nun sicher ganz unrichtig. v. 16 unterbricht, obwohl er nicht ausdrücklich von einem *ποιεῖν* handelt, keineswegs den Zusammenhang; denn wenn er den Gedanken ausspricht, daß der Knecht nicht über dem Herrn steht, der Apostel nicht über dem Entsender, so gilt dieses Wort in Bezug auf das in v. 15 geschilderte Tun. Das *ταῦτα οἴδατε* in v. 17 bezieht sich geradezu auf den in v. 16 ausgesprochenen Grundsatz. Eine Verbindung zwischen v. 18f. und v. 21 besteht aber überhaupt nicht, kann also auch durch v. 20 nicht unterbrochen werden. Was dort über den Verräter gesagt wird, geht, wie S. 290f. nachgewiesen worden ist, aus einer ganz anderen Tonart wie v. 21ff.

Richtig hat dagegen Schwartz I, 346 n. 1 ältere und jüngere Bestandteile in v. 12—20 geschieden: „v. 18. 19 sind sicher unecht, 20 schließt an 17 an.“[1] Mit anderen Worten: dieser zweiten Überlieferung von der Fußwaschung hat das Wort über den Verräter ursprünglich garnicht angehört; der Bearbeiter hat es hinzugefügt, einerseits als Parallele zu v. 10, andererseits als Überleitung zu dem hinter v. 19 abgebrochenen Gedanken v. 21ff. Wie hierbei die Worte v. 18 *οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω*, offenbar hervorgewachsen sind aus v. 10: *ἀλλ᾽ οὐχὶ πάντες*, so *ἐγὼ οἶδα τίνας ἐξελεξάμην* aus 6, 70: *οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην*. Das Zitat aus Psalm 40, 10: *ὁ τρώγων μετ᾽ ἐμοῦ τὸν ἄρτον ἐπῆρκεν ἐπ᾽ ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ*, ist bedingt durch die Darstellung, daß Judas noch an dem letzten Mahle teilnimmt. Endlich wird in einer bei dem Bearbeiter wie bei der jüngeren Überlieferung bekannten Weise (vgl. außer v. 3. 11 noch 6, 64. 11, 4. 11ff.) betont: *ἀπάρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα πιστεύσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι*: aus seinem Vorherwissen mögen sie den Schluß machen auf das, was er ist. Von hier zu v. 20 ist ein ebenso großer Sprung wie zu v. 21: der beste Beweis, daß der Bearbeiter v. 12—17. 20 aus einer anderen Evangelienüberlieferung herübergenommen und durch die Zusätze in v. 18f. mit dem Text der Grundschrift zu verbinden gesucht hat. Damit ist der Beweis erbracht, daß die Fußwaschung keineswegs etwas spezifisch Johanneisches ist, und daß ihr

1. Wendt betrachtet v. 17—19 wie vorher schon v. 11 als spätere Zusätze.

Fehlen in den Synoptikern — wenn man das gegenüber von Luk. 22, 24ff. überhaupt sagen darf — nichts gegen ihre Geschichtlichkeit beweist.

Die bisherigen Untersuchungen haben zu ihrem Resultat, daß das für die Beurteilung des Ursprungs des 4. Evangeliums überaus wichtige Stück v. 21—30 der Grundschrift angehört. Wellhausen wie Schwartz sind der gegenteiligen Meinung und lassen mit diesem Abschnitt den darin eine feste Stellung einnehmenden namenlosen Lieblingsjünger verschwinden. Da die literarische Analyse von v. 1—30 zu keinem anderen Resultate führt, als daß v. 21 den Bericht der Grundschrift v. 4—10 weiterführt, so wäre die Verwerfung von v. 21—30 nur dadurch zu begründen, daß dieses Stück als in sich sinnlos und widerspruchsvoll und somit aus verschiedenem Material hergestellt nachgewiesen würde. Der Versuch, v. 27 in dieser Weise auszunutzen, ist bereits S. 288 als unhaltbar zurückgewiesen worden. Nicht besser ist es, wie Wellhausen und Schwartz zu diesem Zwecke v. 28f. verwenden. Die Darstellung von Schwartz ist dabei besonders charakteristisch (I, 343): „Jesus hat vor allen Jüngern gesagt: einer unter euch wird mich verraten. Durch Vermittelung des Lieblingsjüngers erfahren sie alle das Zeichen, durch das Jesus den Verräter offenbart: die Erzählung kann nur so verstanden werden, und es ist mit keinem Worte angedeutet, daß Jesus etwa dem Lieblingsjünger seine Antwort leise zugeflüstert hätte. Trotzdem haben die Jünger alle — auch der Lieblingsjünger nicht ausgenommen, der doch sicher Jesu Wort gehört hat — die Ankündigung des Verrats sofort vergessen; sie wissen nicht, was Jesus mit dem Wort sagen will, das er an den Verräter richtet.“ Ich bedauere, daß der Scharfsinn von Schwartz ihn hier zu einer Rabulisterei veranlaßt hat, der gegenüber jeder harmlos schreibende Schriftsteller einfach verloren wäre. Wo steht eine Silbe davon, daß alle Tischgenossen durch den Lieblingsjünger Jesu Bezeichnung des Verräters erfahren hätten? Ist davon aber nicht die Rede, so wird man den Sinn des Schriftstellers doch wohl nach v. 28 zu kommentieren haben, nach dem es seine Meinung gewesen sein muß, die anderen Jünger hätten damals durch den Lieblingsjünger noch nicht die nötige Aufklärung erhalten. Wellhausen wendet ein: „Da Jesus auf Anregung des Petrus und des Anonymus eben den Verräter bezeichnen soll, so müssen doch wenigstens diese beiden Jünger den Sinn der Bezeichnung verstanden haben, und dann können auch die anderen darüber nicht im Unklaren geblieben sein.“ Letzteres auf die Dauer gewiß nicht; es fragt sich nur, wann ihnen und dem Petrus diese Mitteilung geworden ist, ob unmittelbar nach der Frage des ungenannten Jüngers oder, nachdem Judas das Zimmer verlassen hatte. Der Entscheid darüber hängt von der Auffassung des Berichtes im Ganzen ab. Schwartz sagt, es sei mit keinem Wort angedeutet, daß Jesus dem Lieblingsjünger seine Antwort leise zugeflüstert habe; also muß nach Schwartz wohl das Gegenteil angenommen werden. Aber wenn es Jesu nicht darum zu tun gewesen wäre, diese Angelegenheit geheim zu behandeln, weshalb hat er dann nicht einfach den Namen des Judas genannt, sondern die ver-

steckte Bezeichnung durch Übergabe des in die Brühe getauchten Bissens gewählt? Wenn er das aber tat, so verstand es sich von selbst, daß er die Mitteilung darüber dem Johannes nicht so laut machte, daß Petrus, die anderen Jünger und — Judas sie hören mußten. Er mußte sie ihm zuflüstern; das lag in der Natur der Sache. Das ergibt sich auch, wenn wir die erste Hälfte der Geschichte ins Auge fassen. Schwartz bringt es freilich fertig zu behaupten, in v. 10 werde „in geschmackloser Weise die Entlarvung (!) des Verräters antizipiert." Wieso denn? Durch die ganz allgemeine Wendung *ἀλλ' οὐχὶ πάντες*? Wenn Jesus dann wieder ohne Namenangabe v. 21 sagt: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με*, so versteht es sich von selbst, daß er die Sache diskret behandeln will. In der Tat bleiben nach v. 22 die Jünger im Unklaren über die Person, auf die Jesus hingedeutet hat. Empfanden sie nun nicht, daß Jesus den Namen nicht nennen wollte, dann würden sie doch um so sichrer ihn nach dem Namen gefragt haben, als jeder von ihnen das lebhafteste Interesse haben mußte, unter keinen falschen Verdacht zu fallen. Jedenfalls würde Petrus, der Schnellfertige mit dem Wort, nicht gezögert haben, Jesus zu interpellieren. Aber er ist so sehr von der Heimlichkeit dieser Sache überzeugt, daß er sich überhaupt nicht an Jesus wendet, sondern an den neben diesem sitzenden Lieblingsjünger; und die Art, wie er das tut, macht wenigstens auf mich den Eindruck, daß es sich um eine heimliche Verständigung zwischen den beiden handelt: *νεύει οὖν τούτῳ Σίμων Πέτρος καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἐστιν περὶ οὗ λέγει.* Das Gleiche gilt von der Art, wie der Lieblingsjünger der Aufforderung des Petrus nachkommt: *ἐπιπεσὼν οὖν ἐκεῖνος οὕτως ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Ἰησοῦ λέγει αὐτῷ· κύριε, τίς ἐστιν.* „Leise, wie er gefragt worden, fragt auch der Lieblingsjünger an" (H. Holtzmann). Wie Schwartz und Wellhausen unempfindlich sein können gegen diese starke, die ganze Erzählung durchdringende Stimmung, ist mir unverständlich. Vollends aber im Lichte stehen sie sich bei ihrer Betonung der Worte v. 28: *τοῦτο δὲ οὐδεὶς ἔγνω τῶν ἀνακειμένων πρὸς τί εἶπεν αὐτῷ.* Zu verstehen war das Wort *ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον* nur für den, der von dem Lieblingsjünger vorher über die sinnbildliche Bedeutung des Darreichens des Bissens verständigt worden war; an sich bedeutet das nach orientalischer Sitte eine Auszeichnung von Seiten des Hausherrn. In Verbindung damit konnte nur der Eingeweihte das begleitende Wort Jesu verstehen. Aber weder sagt der Bericht davon etwas, daß Petrus sofort von dem Lieblingsjünger eingeweiht worden sei, noch ist das nach Lage der Dinge wahrscheinlich. Der Ungenannte war durch den keinen Namen nennenden Bescheid Jesu v. 26 überhaupt noch nicht in die Lage versetzt, die Frage des Petrus v. 24 zu beantworten, mußte vielmehr selbst in höchster Spannung sein, wie sich die von Jesus in Aussicht gestellte Handlung vollziehen würde. Jesus reicht dem Judas den Bissen und spricht die vieldeutigen Worte. Der Berichterstatter aber erzählt v. 30: *λαβὼν οὖν τὸ ψωμίον ἐκεῖνος ἐξῆλθεν εὐθύς.* Wo war da die Zeit, den Petrus und die übrigen zu benachrichtigen? Nachdem Judas

das Zimmer verlassen, war das Geheimnis nicht mehr zu bewahren, und Jesus selbst hat es, wie später gezeigt werden wird, gelöst. Dann kann man aber gegen die Verse 28 und 29 nicht mehr den Vorwurf erheben, sie seien „sinnlos." — Nun betonen aber Schwartz und Wellhausen angesichts des Wortlautes von v. 28: τοῦτο δὲ οὐδεὶς ἔγνω τῶν ἀνακειμένων πρὸς τί εἶπεν αὐτῷ, daß doch jedenfalls der Lieblingsjünger Jesu Wort verstanden habe. Es scheint ihnen die Möglichkeit eines ungenauen Ausdrucks ausgeschlossen. Sie werden schwerlich erbaut sein, wenn ich ihnen sage, unter welcher Voraussetzung die Ungenauigkeit des Ausdrucks ganz selbstverständlich ist — nämlich wenn der Ungenannte selbst derjenige ist, der diesen Bericht gegeben hat. Daß er, der allein durch Jesus aufgeklärte, sich nicht der ganzen Tischgesellschaft gegenüberstellt, ist so selbstverständlich, daß es die lächerlichste Pedanterie gewesen, wenn er betont hätte, daß zu den ἀνακείμενοι, die sämtlich im Unklaren blieben, er selber — und vielleicht gar Jesus selbst nicht mitgezählt würden. So führen die Bedenken von Schwartz und Wellhausen nur dazu, den Eindruck zu verstärken, daß es sich bei v. 21—30 um ein Stück der johanneischen Grundschrift handelt.

Zu demselben Resultate führt endlich die Behauptung, es liege hier eine Bearbeitung der synoptischen Geschichte vom Passahmahle vor, die der Bearbeiter mit der Geschichte von der Fußwaschung verknüpft habe. Wellhausen bemerkt zu v. 21—30: „Jesus und die Jünger sind hier noch beim Mahl und zwar beim Passahmahl, d. h. beim synoptischen Abendmahl: im Widerspruch zu 13, 1. 18, 28. 19, 14 — es ist vergeblich, die Augen vor diesem Widerspruch zu schließen." Er hätte nur sofort hinzufügen sollen, daß dieser angebliche Widerspruch bis in die Geschichte selbst gedrungen ist. Bemerkt er doch nachher: „In Vers 29 scheint die Meinung zu sein, daß das Passahmahl noch bevorstünde und der Einkauf dazu noch besorgt werden müßte — das stimmt nicht zu der übrigen Erzählung." Aber wo wird denn in dieser das Mahl als Passahmahl charakterisiert? Daß hier eine Bearbeitung des synoptischen Abendmahlsberichtes vorliege, ist eine Behauptung ohne Beweis. Aber auch bei den Synoptikern ist es sehr fraglich, ob deren Grundschrift das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern mit dem Passahmahl habe zusammenfallen lassen; weder dort noch bei Johannes findet sich ein charakteristischer Ritus des Passahmahles erwähnt. Auf anderem Wege glaubt Schwartz den Beweis erbringen zu können, daß v. 21ff. ein mit dem Original nicht zusammenhängendes Stück der synoptischen Überlieferung vorliege: „Das Stück des Herrenmahls, das jetzt ins Evangelium hineingeflickt ist, ist unvollständig, da die Einsetzungsworte fehlen, ferner unvorbereitet und harmoniert schlecht mit der Fußwaschung: es ist und bleibt wunderlich, daß Jesus während der Mahlzeit den Jüngern den niedrigsten Knechtsdienst erweist und sich nach diesem Intermezzo wieder zu Tische setzt. Die Jünger selbst verlassen nicht einmal die Plätze." Der letzte Einwand sei zuerst beseitigt. Über den Akt der Fußwaschung selbst und seine Möglichkeit wird man gut

tun, unsre abendländische Anschauungs- und Empfindungsweise außer Betracht zu lassen. Dagegen scheint in der Tat die Fußwaschung hier nicht, wie es Brauch und natürlich war, vor das Essen zu fallen, sondern mitten in dasselbe hinein. Dafür spricht v. 4: *ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου*, und v. 12: *ὅτε οὖν ἔνιψεν τοὺς πόδας αὐτῶν καὶ ἔλαβεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἀνέπεσεν πάλιν.* Aber das *ἐκ τοῦ δείπνου* in v. 4 ist nur Wiederaufnahme des *δείπνου γινομένου* v. 2 durch den Bearbeiter; vgl. S. 288. v. 12a aber gehört keinesfalls der Grundschrift an, sondern entweder der Überlieferung in v. 12b—15 oder dem Bearbeiter, der die Überlieferung mit der Grundschrift verbunden hat. Für den Zeitpunkt der Fußwaschung gibt in der Grundschrift allein der Genitivus absolutus *δείπνου γινομένου* v. 2 eine sehr unbestimmte Andeutung. Denn mag man nun *γινομένου* oder *γενομένου* lesen, so kommt man damit nicht weiter als zu der Bestimmung, daß die Fußwaschung bei Gelegenheit eines Mahles sich ereignete. Somit liegt kein Grund vor zu der Annahme, daß man schon beim Mahle gewesen sei, als Jesus die Waschung vorgenommen. Unter den an die Fußwaschung sich anschließenden Gesprächen wird man sich zum Mahle niedergelassen haben. Daß dieses Mahl durch den Verfasser nicht vorbereitet worden sei, läßt sich angesichts von *δείπνου γενομένου* v. 2 nicht behaupten. Daß es defekt sei, weil es die sogenannten Einsetzungsworte nicht habe, könnte man auch gegen den lukanischen Text, bezw. gegen die ihm zu Grunde liegende Schrift behaupten. v. 4—10 findet so vollkommen seine Fortsetzung in v. 21ff., daß Wellhausen meint: „Das Mahl ist Nebensache; eine Episode zieht alles Interesse auf sich, in der es sich wieder um Judas Ischariot handelt.“ Auf diesen wies aber schon v. 10 hin und beweist damit, daß er (gegen Wellhausen) durchaus in die Grundschrift gehört. Wo bleiben nun die Gründe, mit denen man nachweisen will, v. 21—30 seien eine Bearbeitung der synoptischen Abendmahlsgeschichte, die künstlich mit der Fußwaschung der johanneischen Grundschrift verbunden worden sei? Durch die gegebenen Ausführungen ist auch die Hypothese von Schwartz, von der er selbst gesteht, daß sie kühn sei, als ganz unmöglich erwiesen, daß nicht Jesus ursprünglich den Satz ausgesprochen habe: „der Getaufte bedarf der Waschung nicht, sondern er ist ganz rein“, sondern Judas, den Jesus dann auch sofort verstanden und ihm auf den Kopf zu gesagt habe: „was du tust, das tue bald.“ Schwartz beschließt seine Ausführungen mit den stolzen Worten: „Man mag über diese Vermutung denken, wie man will: den Beweis, daß das Mahl zu der Fußwaschung, die Szene mit dem Herrenjünger und dem Eintauchen des Brotes zu der Ahnungslosigkeit der Jünger so harmonieren, daß sie einem und demselben Schriftsteller angehören müssen oder können, diesen Beweis warte ich ab.“ — Ich denke, er ist von mir erbracht worden.

Die Abschiedsreden Jesu 13, 31—17, 26.

Das Problem ihrer Stellung.

Wellhausen sind nach Mitteilung seiner Schrift „Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium“ S. 15 bei den Abschiedsreden Jesu die Augen darüber aufgegangen, daß das 4. Evangelium keine literarische Einheit sei und durchaus von einer älteren Grundschrift unterschieden werden müsse. Er sah in den Worten 14, 30f. den Schluß der Rede, der direkt zur Gefangennahme Kap. 18 überleite, und betrachtete in Folge davon die Kapitel 15—17 als spätere Zusätze. Vierzehn Jahre vorher hatte ich bereits dieselben Beobachtungen veröffentlicht[1], aber andere Folgerungen aus den Tatsachen gezogen: Kap. 15 und 16 sind nicht späterer Zusatz, sondern gehören vor 13, 31b; hinter 13, 31a: ὅτε οὖν ἐξῆλθεν, λέγει Ἰησοῦς, ist ein Bericht vom Abendmahle ausgefallen; Kap. 17 wird durch 14, 30f. nicht von seiner Stelle gedrängt; die ganze Unordnung ist entstanden durch Versetzung der plagulae, also nicht aus Absicht, sondern aus Versehen.

Ich habe seither Zeit gehabt, diese Resultate meiner Arbeit eingehender zu prüfen. Die Einwände, die man dagegen erhoben hat, teile ich in mancher Beziehung jetzt selbst; habe aber den Eindruck, daß viele meiner Beobachtungen heute noch so klar und unanstößig dastehen, wie vor 16 Jahren, und daß die Bestrebungen, den sehr merkwürdigen Textbestand als etwas ganz natürliches darzustellen, nur dazu gedient haben, die Forschung aufzuhalten, während ich das selbständige Auftreten ähnlicher Beobachtungen, wie bei Bacon und Wendt, als Bestätigung der meinigen begrüße. Da sich nun mein Verständnis der Eigenart des Evangeliums seither völlig neu gestaltet hat, so stellt sich mir auch das Problem der Abschiedsreden so vollständig neu dar, daß ich mich mit einer Berufung auf meine ältere Schrift nicht begnügen kann, sondern die Frage neu behandeln muß.

Nachdem Judas das Speisezimmer verlassen hat 13, 30, eröffnet Jesus, einleitend mit den Worten v. 31: ὅτε οὖν ἐξῆλθεν, λέγει Ἰησοῦς, eine Unterredung mit seinen Jüngern, die den Rest des 13. Kapitels, Kap. 14. 15 und 16 umfaßt. Daran schließt sich in Kap. 17, eingeleitet durch kurzen Rückweis auf die vorher gesprochenen Worte (ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς καὶ ... εἶπεν), das Gebet Jesu, das man mit dem Namen des hohepriesterlichen zu bezeichnen pflegt. Es hält nun zunächst schwer, den Beginn der Unterredung in 13, 31 mit dem Vorhergehenden, worauf jetzt die Einleitungsformel zurückgreift, in Beziehung zu setzen. Irgend eine Fortsetzung der Gedanken Jesu aus 13, 4—10. 21—30 findet sich in v. 31ff. nicht. Der Zeitpunkt, wo Judas den Kreis der Jünger verläßt, kann unmöglich als die Stunde der

1. Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums 1893 I: Unordnungen im Texte des vierten Evangeliums S. 168ff.

Ehrung oder Verherrlichung Jesu bezeichnet sein, wenn man nicht die S. 288 zurückgewiesene Ansicht von Wellhausen und Schwartz teilen will, wonach Jesus den Verrat des Judas zu seiner Verherrlichung selbst hervorruft. 13, 21 zeigt im Gegenteil, wie furchtbar Jesus von diesen Ereignissen ergriffen war, und dem stimmt 17, 12 bei. B. Weiß hilft sich so: „das *νῦν* bezieht sich darauf, daß mit dem Weggehen des Judas die Stunde gekommen, die Jesu rdischem Wirken ein Ende macht, und daß Jesus nun im Rückblick auf dasselbe das Resultat ziehen kann, welches aber darin besteht, daß der Menschensohn durch alles, was er geredet und getan, in den Herzen der Seinen verherrlicht ist, welche seine wesentliche Herrlichkeit erkannt haben." Der Abschluß des öffentlichen Wirkens Jesu ist Kap. 12 berichtet worden; unter den Jüngern aber wirkt Jesus gerade durch die folgenden Reden weiter. So müßte man also mindestens auf eine Anknüpfung der Worte in v. 31f. an die Situation, in der sich Jesus befindet, verzichten. Nun ist die Zugehörigkeit der Worte: *νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ. εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ, καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ, καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν*, zum Original allerdings sehr fraglich, wie später nachgewiesen werden wird. Sieht man von v. 31f. ab, so schließt sich allerdings v. 33 (*τεκνία, ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμί*) besser an den vorangehenden Abschnitt an, sofern das Fortgehen des Judas Jesu den eigenen Abschied von den Jüngern in unmittelbare Nähe bringt. Irgend einen Nachklang aber von dem, was ihn bei Judas bewegt hat, finden wir auch hier nicht. Und was ist doch selbstverständlicher, als daß Jesus diese den Jüngerkreis so nahe angehende Angelegenheit nicht mit Schweigen übergangen, sondern sofort erledigt hat, wie er das auch im Gebet 17, 12 vor seinem Vater getan? Es wäre ein Schweigen darüber um so unnatürlicher gewesen, als die Jünger über sein Wort vom Verräter aus dem Jüngerkreise v. 22 erschreckt waren und einer Aufklärung bedurften. So bleibt also doch der Eindruck bestehen, daß v. 31bff. keine Fortsetzung des Abschnittes 13, 21—30 bildet, sodaß sich die Aufgabe ergibt, zu beobachten, ob sich nicht etwa im weiteren Verlauf der Rede der vermißte Gedanke einstellt.

Zunächst fällt nun aber ein neues Problem ins Auge, der Schluß des 14. Kapitels: *οὐκέτι [πολλὰ] λαλήσω μεθ' ὑμῶν· ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν· ἀλλ' ἵνα γνῷ ὁ κόσμος ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα, καὶ καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατήρ, οὕτως ποιῶ, ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν.* Diese Worte nehmen sich, das bedarf keiner weiteren Ausführung, vollständig wie der Schluß der letzten ausführlichen Unterredung Jesu mit seinen Jüngern aus. Wenn Jesus sagt: „Ich werde nicht mehr viel mit euch reden", so erwartet man wohl, daß er noch irgend ein Einzelwort zu den Seinen gesprochen habe, nicht aber, daß er sich in langen Ausführungen ihnen gegenüber ergehen werde. In 18, 11. 19, 26 finden wir solche kürzeren Worte; die breiten Ausführungen in Kap. 15 und 16 kann man unmöglich dazu rechnen. Wenn man mit syrsin, Blaß und Wellhausen das *πολλά* als spä-

teren Zusatz betrachten dürfte, so würde 14, 30 geradezu sagen, daß das Reden Jesu ein Ende habe. Es läßt sich allerdings der Zusatz von πολλά viel leichter erklären als der Fortfall. Der bisherige Eindruck wird verstärkt, wenn Jesus 14, 31 die Jünger auffordert, sich vom Tische zu erheben und dahin zu gehen, wo er den Beweis des Gehorsams gegen das Gebot des Vaters erbringen will. Daß wir am Ende von Kap. 14 am Schluß der Abschiedsreden stehen, ergibt sich schließlich auch aus v. 27: εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν. Das ist offenbar der Scheidegruß[1]. Wie man sich diesen Tatsachen verschließen kann, ist mir einfach unverständlich. Wenn Zahn meint, meine Ansicht habe etwas Einschmeichelndes, so wird damit das, was einfach überzeugend ist, in eine falsche Beleuchtung gestellt. Ob ich seiner Zeit den Beweis überzeugend geführt habe, daß Kap. 15 und 16 vor Kap. 14 gehören, ist eine Sache für sich, die nachher noch zu erörtern ist. Vorläufig bleibt bestehen, daß 14, 25—31 garnicht anders aufgefaßt werden kann denn als der Schluß der Unterredung Jesu mit seinen Jüngern vor seinem Hingang zum Orte des Verrats.

Unter Anerkennung der Bemerkungen über 14, 25—31 meint H. Holtzmann doch mit der Annahme durchzukommen, daß in Kap. 13. 14 und 15. 16 „zwei selbständig neben einander bestehende Versuche vorhanden seien, die Abschiedsgedanken zu redigieren". Ob hier wirklich zwei Parallelen vorliegen, muß die weitere Untersuchung zeigen. An vergleichbaren Erscheinungen im 4. Evangelium fehlt es nicht. Für diese Ansicht könnte sprechen, daß am Ende des 16. Kapitels einige Wendungen stehen, die an einen Schlußabschnitt denken lassen: Das ταῦτα λελάληκα ὑμῖν scheint der gleichen Wendung in 14, 25 zu entsprechen, und ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε dem Abschiedsgruß 14, 27: εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν. Wie dieser Parallelismus zu beurteilen ist, wird sich erst später herausstellen.

Vorläufig drängt sich mit 15, 1 eine neue Schwierigkeit auf. Nachdem in 14, 25—31 die Rede Jesu zu einem breiten Abschluß gekommen ist, setzt mit 15, 1 ohne irgend welche Motivierung oder Einleitung die Bilderrede vom Weinstock ein. Es ist dieses, ebenso wie der Schluß von Kap. 14, ein Problem, das mit vielem Reden nicht aus der Welt geschafft oder bedeutungslos gemacht wird. Wie erklärt sich das Eintreten dieses neuen Stückes? Man hat die Phantasie reichlich spielen lassen müssen, um eine Antwort auf diese Frage zu gewinnen. Aber allen den Erklärungen, wonach die Reden Kap. 15 und 16 stehend im Speisesaale oder auf dem Wege nach dem Ölberge hin gesprochen seien, steht das Doppelte im Wege, daß sie durch den Schluß von Kap. 14 überhaupt ausgeschlossen sind, und daß die neue Situation durch nichts angedeutet ist. Und gerade letzteres muß um so unbedingter erwartet werden, je weniger man nach dem Schluß von Kap. 14 auf den Gedanken kommen kann, Jesus werde in neuer Situation weiter reden. Vor 15, 1 fehlt

1. Vgl. z. B. 1 Petr. 5 14. Jak. 2, 16.

also, das steht fest, der Anlaß für die Reden vom Weinstock. Das damit konstatierte Problem wird dadurch nicht beseitigt, daß man in Kap. 15—17 einen späteren Zusatz sieht; die Frage bleibt, was der Grund zu den parabolischen Ausführungen in 15, 1ff. sei. Eine sichere Erklärung kann erst nach sorgfältiger Exegese der Weinstocksgleichnisse versucht werden.

In Kap. 15 und 16 wird die Rede Jesu durch keinen Sprung oder dazwischen tretendes Referat unterbrochen. Erst 17, 1, wo die Anrede an die Jünger zu einer solchen an Gott wird, tritt ein kurzer referierender Zwischensatz ein: *ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς, καὶ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν εἶπεν.* Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß zwischen 16, 33 und 17, 1 eine Lücke sei, in die ein anderes Stück der Abschiedsreden gehört. Tatsächlich habe ich in meiner früheren Veröffentlichung diese Ansicht vertreten. Danach würde Kap. 15 und 16 vor 13, 31b gehören, das Gebet Kap. 17 würde also nicht auf 16, 33, sondern auf 14, 31 folgen. Hiergegen wie gegen die verwandten Vorschläge von Bacon und Wendt hat P. Corssen[1] mit Recht bemerkt, der Anstoß, den die Worte *ἄγωμεν ἐντεῦθεν* 14, 31 bereiten, werde kaum gemildert, geschweige beseitigt, wenn man sie wohl an das Ende der Reden stelle, dann aber noch das lange Abschiedsgebet folgen lasse, das durchaus keine Eile verrate. Der Gedanke, daß ein Gebet den Abschluß der Unterredung vor dem Aufbruch nach dem Ölberg bilden müsse, gerade wie in Matth. 26, 30. Mark. 14, 26 — *καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν* —, wo allerdings auch nach dem Gebete die Unterhaltung Jesu mit den Jüngern weiter geht, hat offenbar der Erwägung der Möglichkeit im Wege gestanden, daß auf das Gebet noch Schlußermahnungen hätten folgen können. Nun ist aber offenbar, daß so vortrefflich wie 14, 30f. die Geschichte von der Gefangennahme einleitet, so wenig das bei dem Gebete Kap. 17 der Fall ist. Auch ich habe trotz meiner nach entgegengesetzter Seite gerichteten früheren Ansicht nicht die Empfindung eines gewissen Hiatus zwischen Kap. 17 und 18 los werden können. Man kann nicht sagen, daß sich Jesus mit diesem Gebete auf sein Leiden vorbereitet; seine Gedanken beschäftigen sich wesentlich mit seinem Lebenswerke und dessen Weiterführung durch seine Jünger. Von dem großen Kampfe, den er selbst noch zu bestehen hat, von dem nicht bloß 14, 30f., sondern auch Stellen wie 16, 20. 32 reden, klingt in dem Gebete nichts an. Daß Kap. 18 besser hinter Kap. 14 als hinter Kap. 17 steht, scheint mir zweifellos.

Andererseits kann man nicht sagen, daß sich das Gebet nicht vortrefflich an Kap. 16 anschließe, jedenfalls besser als an Kap. 14. Von dem heroischen Ton, der durch 14, 30f. hindurchgeht, klingt in Kap. 17 nichts nach; vom Angriff des Fürsten der Welt, von dem Tatzeugnis, das Jesus vor der Welt für seine göttliche Sendung in seinem Leiden ablegen wird, findet sich

1. Die Abschiedsreden Jesu in dem vierten Evangelium: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft VIII, 1907 S. 126.

in Kap. 17 nichts; auch nicht in den Worten 17, 1b: *δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ* — davon noch ganz abgesehen, daß sie vermutlich der Grundschrift garnicht angehören. Schon in v. 2 wendet sich Jesus der Vergangenheit zu. Anders steht es mit dem Verhältnis von Kap. 17 zu Kap. 16. Nicht sein Geschick, sondern das seiner Jünger beschäftigt Jesus in v. 32f.: *ἰδοὺ ἔρχεται ἄρα καὶ ἐλήλυθεν ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια κἀμὲ μόνον ἀφῆτε* — sein eigenes Geschick macht ihm keine Sorge: *καὶ οὐκ εἰμὶ μόνος, ὅτι ὁ πατὴρ μετ' ἐμοῦ ἐστίν.* Alles, was er ihnen gesagt hat, hat den Zweck: *ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε. ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἔχετε. ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.* Diese Gedanken werden unmittelbar fortgeführt, wenn er den Gedanken an die Stunde des Abschieds weiterklingen läßt in einem Gebet für die Jünger und deren Lebenswerk.

Der Überblick über die Abschiedsreden hat mithin herausgestellt: 1) Eine Verbindung von 13, 31b mit dem Vorhergehenden fehlt; 2) Eine Fortsetzung von 14, 31 in Kap. 15 fehlt, und umgekehrt, ein Anschluß von Kap. 15 an das Vorhergehende ist nicht vorhanden; 3) Kap. 16 und 17 hängen eng zusammen; 4) Kap. 17 ist kein Vorbereitungsgebet auf die Ereignisse in Kap. 18. Was sich aus diesen Resultaten weiter ergibt, kann nur durch genaue exegetische Analyse der in Frage kommenden Abschnitte festgestellt werden. Da sich nun herausgestellt hat, daß 13, 31b keinesfalls Fortsetzung des Abschnittes über das letzte Mahl ist, so setze ich mit der Einzeluntersuchung an dem Punkte ein, wo eine solche Fortsetzung vorliegen könnte, mit Kap. 15.

Die Weinstocksgleichnisse 15, 1—17.

Auf den ersten Blick angesehen macht die Bilderrede vom Weinstock und den Reben keineswegs den Eindruck, aus einer konkreten Situation hervorgewachsen zu sein, sondern scheint ganz im allgemeinen das Verhältnis der Jünger zu Jesus zu beschreiben. Wellhausen urteilt: „Das Gleichnis vom Weinstock steht dem vom Hirten zur Seite und ähnelt ihm auch darin, daß es eigentlich keins ist, sondern nur ein ausgeführter Vergleich.“ Das ist mit Bezug auf den vorliegenden Text so richtig wie bei dem von den Hirtengleichnissen. Aber bei diesen hat sich herausgestellt, daß eine Bearbeitung der Grundschrift vorliegt, die zwei tadellose Parabeln bietet, durch die keineswegs gewisse Allgemeinheiten über das Verhältnis Jesu zu seiner Gemeinde illustriert werden sollen, sondern eine ganz konkrete Situation, die nämlich, in der sich Jesus zur Zeit des Laubhüttenfestes in Jerusalem befand, von dem einen Teil des Volkes trotz des Widerspruchs der Oberen in treuer Anhänglichkeit begleitet und den Mordanschlägen seiner Feinde um der Seinen willen kühn entgegentretend. Hierin bewies er sich als der rechte Hirt: „ich kenne die Meinen und bin bekannt den Meinen, und ich setze mein Leben ein für meine Schafe“.

Sollte es sich nicht mit den Weinstocksgleichnissen ähnlich verhalten? Nach Wellhausen gehören sie ebensowenig wie die Hirtenparabeln zur Grundschrift. Trotzdem scheidet er hier wie dort zwischen jüngern und älteren Bestandteilen, ist aber dabei, wie mir scheint, in seiner Kritik gleich unglücklich. Das Hauptthema sieht er in v. 4 und 5, aber in folgender, durch den Bearbeiter gestörten Form: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wie die Rebe nicht von sich aus Frucht tragen kann, wenn sie nicht am Weinstock bleibt, so ihr nicht, wenn ihr nicht an mir bleibt. Wer in mir bleibt, und ich in ihm, der bringt viel Frucht; denn getrennt von mir könnt ihr nichts schaffen.“ Dieses kurze Gleichnis bezeichnet Wellhausen als von echtem Adel. Mit ihm soll dann der Bearbeiter in v. 1 und 2 eine Variation des bekannten Gleichnisses vom Weingarten verbunden haben, in der, um die Verbindung mit v. 4f. zu ermöglichen, der Weingarten in einen Weinstock verwandelt worden ist. Vers 3 und 6 gehören dem Bearbeiter an. Beide Gleichnisse stellen das Verhältnis der Menschen zur Kirche dar: extra ecclesiam nulla salus. „Die spätere (Variante v. 1f.) faßt die Kirche weniger ideal und mehr als Organisation auf; sie denkt daran, daß es ihr an unwürdigen Mitgliedern nicht fehlt, die exkommuniziert werden müssen.“ Hierbei ist natürlich jeder Bezug auf eine konkrete Situation aus dem Leben Jesu ausgeschlossen. Ich muß bedauern, daß Wellhausen es nicht für der Mühe wert geachtet hat, nachzusehen, wie B. Weiß, den er verächtlich behandelt (vgl. S. 79), diesen Abschnitt untersucht hat; seine eigene Ausführung kann ich nur für einen großen Irrtum halten.

Wie bei den beiden Hirtenparabeln in Kap. 10 hat B. Weiß bei der Bilderrede vom Weinstock die Behauptung aufgestellt, daß in ihr die Bearbeitung „eines eigentlichen, synoptischartigen Gleichnisses“ vorliege. Danach sieht nun unser Abschnitt zunächst garnicht aus, da er mit der vorgesetzten Deutung beginnt: *ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν.* Mit Recht hat Weiß auf 10, 11 hingewiesen, wo es sich in der Parabel vom guten Hirten ebenso verhält. Diese wird eingeleitet durch: *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός.* Das ist dort als ein offenbarer Zusatz des Bearbeiters nachgewiesen worden; vgl. S. 220. Als einen solchen ergaben sich jene Worte auch insofern, als sie die in v. 14 folgende Deutung vorwegnahmen. Ganz ebenso liegt nun die Sache in Kap. 15. Dadurch, daß die Darstellung gleich damit beginnt, daß sich Jesus als den rechten Weinstock bezeichnet, wird es unverständlich, daß in v. 5 die Deutung noch einmal gebracht wird: *ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα.* Ist nun aber die Deutung Jesu als des Weinstockes in v. 1 erst späterer Zusatz, erschlossen aus dem weiteren Verlauf der Rede, so kann der folgende Satz: *καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν*, ebenso wenig original sein. Da nun im weiteren Bericht der Landmann nicht anders vorkommt als in v. 2, wo von seiner verschiedenartigen Behandlung der Reben die Rede ist, so muß dort ursprünglich gestanden haben: *ὁ γεωργὸς αἴρει αὐτό.* Endlich aber ergibt sich die auch bei

der vorliegenden Form des Textes auffallende Mischung von Bild und Deutung in v. 2: *πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοὶ μὴ φέρον καρπόν*, als späteren Ursprungs. Damit wird wieder den späteren Ausführungen vorgegriffen. Es ist also *ἐν ἐμοί* als Korrektur des Bearbeiters von *ἐν τῇ ἀμπέλῳ* (vgl. v. 4) zu beurteilen. Dann würde also das Original von Kap. 15 begonnen haben: *πᾶν κλῆμα ἐν τῇ ἀμπέλῳ μὴ φέρον καρπόν, ὁ γεωργὸς αἴρει αὐτό, καὶ πᾶν τὸ καρπὸν φέρον, καθαίρει αὐτὸ ἵνα καρπὸν πλείονα φέρῃ.*

Was veranlaßt Jesus auf dieses doppelte Tun des Landmanns hinzuweisen? v. 3 (*ἤδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν*) gibt die Antwort. Daß dieser Satz auf 13, 10 (*ὑμεῖς καθαροί ἐστε, ἀλλ' οὐχὶ πάντες*) zurückweist, liegt auf der Hand. Dann muß sich v. 2 auf das gegensätzliche Verhalten Jesu zu seinen Jüngern und zu Judas beziehen, den er mit 13, 27 (*ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον*) aus seinem Kreise hinausgewiesen hat. Damit ist über den Zusammenhang von Kap. 15 alles gesagt. Im Anschluß an 13, 30 ist die Bilderrede vom Weinstock so klar, daß sie einer Deutung überhaupt nicht mehr bedarf. Man hat gefragt, wie Jesus auf dieses Bild gekommen sei, und hat auf einen durch das Fenster hineinrankenden Weinstock geraten oder, wenn man, durch den Schluß von Kap. 14 veranlaßt, Kap. 15 auf den Weg zum Ölberg verlegte, auf den goldenen Weinstock am Tempeltor oder auf die Weinberge, an denen man vorüberging. Ich selbst[1] habe an den Weinstock gedacht, von dem in den Worten des Abendmahls die Rede ist, über die allerdings das 4. Evangelium nichts berichtet. Alle diese Vermutungen fallen hin, wenn 15, 1 Zusatz des Bearbeiters ist, und 15, 2 in der oben hergestellten Form sich anschließt an die Worte 13, 31a: *ὅτε οὖν ἐξῆλθεν, λέγει Ἰησοῦς*. Dann ergibt sich aus der Situation, wo der im Gegensatz zu den anderen Jüngern als nicht rein bezeichnete Judas (13, 10) von Jesus aus dem Speisesaal hinausgewiesen wird, das parabolische Wort ganz von selbst: „Jede Rebe, die nicht Frucht bringt, nimmt der Landmann weg, und jede, die Frucht bringt, reinigt er, damit sie mehr Frucht bringe." Damit gibt Jesus selbst die Antwort auf die Frage der Jünger, wer der Verräter sei.

Diese Parabel wird man als die vom Weingärtner, nicht als die vom Weinstock, bezeichnen müssen. Nun dürfte aber auch klar geworden sein, daß die Deutung in v. 1 nicht bloß ein Vorwegnehmen dessen ist, was sich im Folgenden ausgedrückt findet, sondern daß sie geradezu falsch ist, ebenso falsch wie die Deutung der Tür auf Jesus in 10, 7. Nicht von Gott ist in Kap. 13 die Rede, daß er die Jünger gereinigt und den Judas aus ihrer Gemeinschaft ausgewiesen habe, sondern von Jesus. Er weist die Jünger auf die reinigende Kraft seines Wirkens hin und gibt ihnen durch die Fußwaschung zu bedenken, daß sich solche Wirkung auch in der Zukunft je und je wiederholen müsse — ganz ebenso wie sich ja auch das Reinigen der Reben jährlich wiederholen muß. So heißt es denn auch 15, 16, Jesus

1. A. a. O. S. 173.

habe die Jünger bestellt, daß sie hingingen und bleibende Frucht brächten. Er ist es auch, der den Judas, den er als nicht rein bezeichnet, geradezu hinausgewiesen hat 13, 27. So stellt auch Jesus selbst die Sache dar 17, 12: *ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, καὶ ἐφύλαξα, καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας.* Übersetzt man diese Wendungen in das Bild von den Reben, so ist es doch Jesus, der diese besorgt, Gott dagegen derjenige, der sie Jesu zur Besorgung übergeben hat als der Besitzer des Weinbergs. So liegt die Sache ja auch bei dem synoptischen Gleichnis Matth. 21, 33ff. Mark. 12, 1ff. Luk. 20, 9ff., wo Gott als *ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος* seinen Weinberg *γεωργοῖς* übergibt, damit sie ihn bearbeiten. Somit haben wir es bei der Originalgestalt von 15, 2 mit einer wirklichen Parabel zu tun, die einer allegorisierenden Ausdeutung unüberwindliche Hindernisse entgegenstellt: auf die Frage, wer unter dem Weinstock zu verstehen ist, von dem die fruchtleeren Reben abgeschnitten werden, gibt es keine Antwort. Für Jesus ist nur die Besorgung der Reben durch den Landmann das Wesentliche, wodurch er sein Verhalten zu den Jüngern deutlich machen will; er kommt nicht zugleich als Weinstock und als Weingärtner in Betracht.

Ein neues Bild vom Gebiete der Weinkultur setzt mit v. 4 ein. Es entwickelt sich organisch aus dem ersten, das Wellhausen als einen fremdartigen Zusatz beurteilt: ein Weinstock, dessen gute Reben vom Winzer beschnitten, dessen schlechte abgeschnitten werden. Was geschieht mit den einen und den anderen? Diese Frage wird Jesu der Anlaß zu einem neuen Bilde, nicht für seine Arbeit an den Jüngern, sondern für das durch die Gemeinschaft mit ihm bestimmte Geschick derselben.

Die einzelnen Züge dieser zweiten Parabel sind in v. 4—6 zusammengemischt mit deutenden Sätzen, und es fragt sich nun: sind letztere ursprünglich oder vom Bearbeiter hinzugefügt worden? Früher meinte ich, es sei nicht die Folge einer allegorisierenden Darstellung, daß die zweite Parabel nicht in so geschlossener Form wie die erste auftrete, sondern nur Folge der Lebendigkeit der Darstellung, mit der aus der ersten Parabel die zweite entwickelt werde. Es war das eine Täuschung. v. 4a (*μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν*) entwickelt sich gerade nicht aus der ersten Parabel, da das Bleiben am Weinstock garnicht von den Reben abhängt, sondern von dem Winzer. Überhaupt aber erwartet man nach v. 2f. zunächst keine weiteren Aussagen über die guten Reben, deren in v. 3 gedacht ist, sondern über die schlechten. Richtig ist das Problem von B. Weiß erkannt: „So gewiß das Gottesreich nach den Synoptikern zunächst in Christo gegenwärtig und darum alle bleibende Teilnahme an demselben durch das Verhältnis zu ihm bedingt ist, so kann dies doch nicht die Pointe der Parabel gewesen sein, in der wohl angedeutet werden konnte, daß das immer wachsende Fruchtbringen der gereinigten Rebe eben kraft ihres Verbleibens am Weinstock zu Stande kommt, aber der Hauptgedanke doch darin lag, daß dies Verbleiben durch dauernde Unfruchtbarkeit verscherzt wird, sodaß in der Anwendung das Verbleiben

im Gottesreiche als höchstes Gut, aber nicht als höchste Pflicht gedacht ist."

Das Bleiben am Weinstock als eine Forderung an die, welche Früchte bringen sollen, anstatt einer Folge für diejenigen, die Früchte gebracht haben (vgl. v. 2), beherrscht nun weiterhin den Gedanken von v. 4 und 5: *καθὼς τὸ κλῆμα οὐ δύναται καρπὸν φέρειν ἀφ' ἑαυτοῦ ἐὰν μὴ μένῃ ἐν τῇ ἀμπέλῳ, οὕτως οὐδὲ ὑμεῖς ἐὰν μὴ ἐν ἐμοὶ μένητε. ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα. ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ, οὗτος φέρει καρπὸν πολύν, ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν.* Zu den schlechten Reben geht die Rede erst mit v. 6 über, und hier zeigt sich nun ein merkwürdiges Durcheinander von Bild und Deutung: *ἐὰν μή τις μένῃ ἐν ἐμοί, ἐβλήθη ἔξω ὡς τὸ κλῆμα καὶ ἐξηράνθη, καὶ συνάγουσιν αὐτὸ καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν, καὶ καίεται.* Zunächst ist schon die Vorstellung, daß der, welcher nicht in Jesu bleibe, weggeworfen werde, eine solche, die nicht aus der Bilderrede stammt, wo die fruchtleere Rebe, die vom Weinstock nicht fortverlangt, abgeschnitten und weggeworfen wird. Dieselbe Umkehrung, wo die Deutung das prius wird, dem sich die Bilderrede zu fügen hat, ergibt sich, wenn es heißt, der nicht in Jesu Bleibende werde hinausgeworfen *ὡς τὸ κλῆμα.* Das Unnatürliche und Künstliche dieser Fassung tritt als Produkt des Bearbeiters dadurch hervor, daß von *καὶ ἐξηράνθη* an nicht mehr der untreue Jünger, sondern die fortgeworfene Rebe die Vorstellung beherrscht, also umgekehrt wie es sonst so oft vorkommt, daß sich in die Züge des Bildes die der Deutung mischen. Wellhausen hat wohl bemerkt, daß „das aus dem Bedingungssatze zu entnehmende maskuline Subjekt *ὁ μένων ἐν ἐμοί* durch das Neutrum des Bildes (*τὸ κλῆμα*) überwuchert wird"; aber er hat nicht deutlich gemacht, wie sich dieser Prozeß erklärt. Es tritt hier einfach der Grundtext wieder zu Tage, dem aus v. 4—6 folgende Worte angehören: *τὸ κλῆμα οὐ δύναται καρπὸν φέρειν ἀφ' ἑαυτοῦ ἐὰν μὴ μένῃ ἐν τῇ ἀμπέλῳ· ἐβλήθη ἔξω καὶ ἐξηράνθη, καὶ συνάγουσιν αὐτὸ καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν, καὶ καίεται.*

Diese Erkenntnis macht es auch möglich, zu bestimmen, wo sich im Folgenden die Grundschrift fortsetzt. Der 7. Vers: *ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνῃ, ὃ ἐὰν θέλητε αἰτήσασθε, καὶ γενήσεται ὑμῖν,* setzt den Gedanken des Bearbeiters fort: *μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν,* der sein Losgelöstsein von der Parabel auch dadurch kundtut, daß in ihr die Vorstellung von einer Wechselwirkung zwischen Rebe und Weinstock nicht vorhanden ist. Was man von einem Durchdrungensein der Rebe vom Safte des Weinstocks gesagt hat, ist homiletische Weiterführung, nicht aber Exegese des Textes[1]. Als Lohn des Bleibens in Jesus wird den Jüngern die Erhörung ihrer Gebete in Aussicht gestellt.

Durchaus nach der Parabel orientiert ist v. 8: *ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ*

1. Vgl. die sehr viel richtig Beobachtetes enthaltende Anmerkung zu v. 1—8 von B. Weiß.

πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε καὶ γένησεσθε ἐμοὶ μαθηταί. Man darf sich nicht durch 14, 13 verleiten lassen, die Verherrlichung des Vaters in der Erhörung der Gebete der Jünger zu sehen. Denn davon ist in v. 7 im Futur die Rede. Hier aber ist die Verherrlichung etwas, das aoristisch dargestellt wird. Sie ist durch das Fruchtbringen und das Jüngerwerden der Angeredeten zu Wege gekommen. Das Fruchtbringen ist auch nach v. 2 etwas, das der Vergangenheit angehört; die Reinigung ist bei den Jüngern vorgenommen, weil sie Früchte gebracht haben und damit sie καρπὸν πλείονα brächten. Im Gegensatz zu Judas aber, der abgeschnitten worden ist, haben die anderen sich als wirkliche Jünger Jesu bewährt; sie haben das erfüllt, was Jesus 8, 31 den gläubig gewordenen Juden in Aussicht gestellt hat: ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ. Dem im Bilde der verdorrten und verbrannten Rebe geschilderten Geschick des Judas tritt mit v. 8 das Bild der getreuen Jünger gegenüber, die durch ihre Bewährung Gott verherrlicht haben; und dieser Gedanke wird nun ganz einfach und deutlich in v. 9f. weiter geführt. Der Gedanke von der Verherrlichung Gottes führt zu dem anderen, daß sich von ihm über den Sohn, den er zu seiner Verherrlichung ausgesendet, ein Band der Liebe zu den Jüngern schlingt. Wie der Vater den Sohn geliebt hat, so der Sohn die Jünger. Jetzt gilt es für sie nur, in dieser Liebe zu bleiben. Das geschieht durch das Halten seiner Gebote, wie auch Jesus durch gleichen Gehorsam in der Liebe des Vaters verbleibt. Hier in v. 9f. liegt der Anlaß für die falsche Ausdeutung der Parabel in v. 4—7. Nicht die Forderung, in Jesus als dem Weinstock zu bleiben, ist der Gedanke des Originales, sondern die, durch Halten seiner Gebote nicht aus dem Gebiete seiner Liebe zu treten, das Judas verlassen hat zu seinem Verderben.

Mit ταῦτα λελάληκα ὑμῖν v. 11 weist Jesus auf v. 8—10 zurück, wo er den Jüngern verkündet hat, daß ihre Treue zur Verherrlichung seines Vaters den Anlaß gegeben hat, und daß sie von seiner Liebe umschlossen sind, falls sie seine Gebote halten, wie er selbst der Liebe seines Vaters gewiß ist. Diese durch Gehorsam von Jesu Seite besiegelte Liebe seines Vaters zu ihm gibt ihm das Gefühl freudiger Zuversicht mitten in allen Anfeindungen (vgl. z. B. 14, 27—31. 16, 32f.). Daß diese seine Freude auf die Jünger überströme und ihre Freude vollende, das hat Jesus veranlaßt, ihnen auf dem dunkelen Hintergrunde der mit Beziehung auf Judas gesprochenen Worte die frohen Versicherungen in v. 8—10 zu geben.

Man hat gemeint, daß damit der erste Abschnitt des 15. Kapitels seinen Abschluß finde. In der Tat setzt mit v. 12 (αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς) ein ganz neuer Gedanke ein, der von der Liebe der Jünger unter einander handelt. Aber es ist doch unmöglich, diesen Gedanken als den beherrschenden für den Abschnitt v. 12—17 hinzustellen. Er taucht noch einmal auf in v. 17 (ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους); sonst sind es die Gedanken der vorhergehenden

Verse, die weiter fortgeführt werden. Das führt zu dem Schluß, daß v. 12f. sowie v. 17 Zusätze des Bearbeiters sind. Der Beweis dafür ist leicht zu erbringen.

Wellhausen bemerkt mit Recht, daß an Stelle des vorher pluralisch gebrauchten *ῥήματα* und *ἐντολαί* in v. 12 das einzige Gebot (*ἡ ἐντολή*) der Bruderliebe trete. Aber er hat unterlassen, zu bemerken, daß der pluralische Ausdruck mit v. 14 wieder einsetzt: *ἐὰν ποιῆτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν*; v. 15: *πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν*. Dabei ist ebenso wenig wie bei den Äußerungen in v. 7 und 10 an das einzige Gebot der Bruderliebe zu denken. Verknüpft ist der Gedanke v. 12 mit der Ausführung in v. 9f. durch *καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς*. Aber dort war der Liebe Jesu gedacht nicht als des Vorbilds für das Verhalten der Jünger unter einander, sondern als des Gutes, das sie sich durch Halten der Gebote bewahren sollen. Ferner ist v. 13 mit dem Folgenden verbunden durch den Begriff *φίλοι*. Aber hier werden die Freunde erwähnt, sofern der höchste Gipfel der Freundschaft ist, daß einer für den andern das Leben läßt: *τιθέναι τὴν ψυχήν* also im Sinne des Bearbeiters (10, 17f.), nicht in dem des Originals (10, 11. 15); vgl. S. 218f. In v. 14 ist aber nicht von der Freundschaft der Jünger unter einander die Rede, sondern davon, daß sie Jesu Freunde sind, wenn sie seine Gebote halten. Daß darin der Gedanke von v. 9f. sich wiederholt, bezw. weiter geführt wird, liegt auf der Hand. Es wird hier jenes Verhältnis der Lebensgemeinschaft geschildert, das auf dem Grunde des Gehorsams ruht. Dieser Gedanke findet seine Fortsetzung in v. 15: *οὐκέτι λέγω ὑμᾶς δούλους, ὅτι ὁ δοῦλος οὐκ οἶδεν τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος· ὑμᾶς δὲ εἴρηκα φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρός μου ἐγνώρισα ὑμῖν*. Man hat sich an dem *οὐκέτι* gestoßen. Wellhausen meint: „Die Voraussetzung, daß Jesus bis dahin die Jünger *δοῦλοι* genannt habe, trifft trotz 13, 16 (15, 20) nicht zu.“ Diese betreffenden Stellen dürften doch vielmehr beweisen, daß Jesus bis auf den Augenblick die Jünger als *δοῦλοι* bezeichnet habe. Daß sie sich mit 15, 15 nicht reimen, hat keine Bedeutung, da nachgewiesen ist, daß 13, 16 aus einem anderen Evangelienzusammenhang stammt, den der Bearbeiter von der Geschichte der Fußwaschung eingefügt hat, und eben damit ist schon von vornherein gegeben, daß das Zitat von 13, 16 in 15, 20 auf das Konto des Bearbeiters kommt. Dagegen gehört es der Grundschrift an (vgl. S. 186f.), wenn Jesus 8, 31f. den an ihn gläubig gewordenen Juden sagt, daß sie durch Bleiben in seinem Worte wirklich seine Jünger und durch die Wahrheit frei gemacht werden würden. Darauf verwahren sich die Angeredeten dagegen, als Knechte angesehen zu werden: *οὐδενὶ δεδουλεύκαμεν πώποτε*, worauf dann Jesus nur dem, der von der Sünde frei geworden ist, zuspricht, daß er nicht als *δοῦλος*, sondern als *υἱός* zu gelten habe. Die Verwandtschaft dieses Gedankenganges mit dem in c. 15 liegt auf der Hand. Die Jünger werden als von der Sünde gereinigt hingestellt, somit sind sie nicht mehr *δοῦλοι*. Der Gegensatz zu *δοῦλος* ist hier

aber nicht *υἱός*, sondern *φίλος*. Zwischen Jesus und seinen Jüngern besteht nun ein Verhältnis herzlicher Vertrautheit, wie zwischen ihm und dem Täufer 3, 29. Zu diesem Verhältnis ist es dadurch gekommen, daß er sie, nicht, daß sie ihn ausgewählt haben; und bei dieser Auswahl war es seine Absicht, daß sie unvergängliche Frucht brächten. Mit der Wendung: *ἵνα ὑμεῖς . . . καρπὸν φέρητε καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένῃ*, läßt die Rede noch ein letztes Mal das Weinstocksgleichnis anklingen; vgl. 15, 2. 4. 5. 8. Daß das Gleichnis nicht mehr in Frage kommen sollte, ist doch von vornherein ganz unwahrscheinlich, und das noch mehr, wenn man beachtet, daß zwischen v. 8, wo zuletzt die Wendung *καρπὸν φέρειν* sich findet, und v. 16 das Stück v. 12. 13 als Einschub des Bearbeiters fortfällt und die Gedankenlinie in dem übrigbleibenden Abschnitte eine durchaus gerade ist. Zu dem Bilde von der fruchttragenden Rebe in v. 16 paßt wenig, wie Zahn mit Recht hervorhebt, die Wendung *ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε*, und so ist es begreiflich, daß man unter dem Eindruck, daß das Bild vom Weinstock das ausschlaggebende Moment sei, die Bedeutung von *ὑπάγειν* möglichst zu einem bloßen Pleonasmus herabzumindern oder in die Parabel aufzunehmen versucht hat, wie es die griechischen Exegeten mit richtigem Instinkt für das, was an dieser Stelle zu erwarten sei, getan haben: *ἵνα ἐκτεινησθε αὐξανόμενοι*. Demgegenüber sehen andere den Hauptgedanken in *ἵνα ὑπάγητε*, das sie nach Luk. 10, 3 (vgl. auch Matth. 28, 10) auf die zu Aposteln Erwählten beziehen. In Folge davon wird natürlich das *καρπὸν φέρητε* von der Parabel losgelöst und im Sinne von *συνάγειν καρπόν* (vgl. 4, 36) verstanden. Die Entscheidung darüber, welcher Gedanke hier am Platze sei, kann sich lediglich aus der Beobachtung des Ganzen ergeben. Der Hinweis auf die apostolische Wirksamkeit der Jünger und deren Erfolg ist in v. 1—15 nicht ausgesprochen worden; sollte er in v. 16 vorliegen, so müßte man erwarten, daß damit ein Gedanke eingeführt worden sei, der im Folgenden seine Fortsetzung fände. Das ist nun nicht der Fall; der nächste Satz: *ἵνα ὅ τι ἂν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δῷ ὑμῖν*, zeigt sich als ein Nachklang des Zusatzes in v. 7; v. 17 wiederholt die Gedanken des Zusatzes in v. 12 f. und will damit den Abschnitt abschließen. Auch bezüglich dieses durch den Bearbeiter gemachten Beschlusses der Weinstocksrede hat B. Weiß wieder richtig empfunden: „Immerhin behält dieser Abschluß etwas Künstliches und deutet darauf hin, daß hier Erinnerungen an ursprünglich nicht zusammengehörige Sprüche mit einander verflochten sind.“ Der neue Abschnitt aber v. 18 ff. redet von dem Haß, den die Jünger Jesu vom *κόσμος* erfahren werden, nicht aber von ihrer Missionstätigkeit. Somit bleibt für v. 16 nichts anderes übrig als die Annahme, daß die Worte *ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ* vom Bearbeiter hinzugesetzt sind, der sich durch *ἐξελεξάμην* nicht sowohl an 6, 70 als an Luk. 6, 13 (*προσεφώνησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν*) erinnert fand, also an die Auswahl der Apostel, während hier nur die Auswahl der *φίλοι* Jesu in Betracht kommt. Daß sich

die Worte καὶ ἔθηκα ὑμᾶς ἵνα nicht sowohl zur Einleitung für das Fortgehen der Apostel als für das Fruchtbringen der Reben eignen, bedarf nur der Andeutung. Somit schließen mit den Worten v. 16: ἵνα καρπὸν φέρητε καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένῃ, die Weinstocksgleichnisse voll ab.

Es stellt sich jetzt die Art der beiden Parabeln klar. In v. 2 (nach der oben dargestellten Grundschrift) liegt die erste Parabel vor: Die Behandlung des Weinstocks durch den Winzer. v. 3 gibt die Andeutung der Anwendung auf die Jünger. v. 4b. 6 liegt die zweite Parabel vor. Eine Deutung wird nicht gegeben, da sie sich von selbst versteht und jedes deutende Wort den erschütternden Ausdruck der Bilderrede nur schwächen würde. Im Gegensatz zu dem Geschick des Judas preist Jesus das Los seiner treuen Jünger, der fruchttragenden Reben, denen nur das eine gilt, daß sie die Gebote ihres Meisters halten, um in seiner Liebe zu bleiben und sich der Freundschaft mit ihm zu erfreuen, zu der er sie erhoben hat, und deren Aufhören sie nicht zu fürchten brauchen, wenn sie es nicht selbst veranlassen.

Zunächst ist es ganz klar, daß hier zwei Parabeln vorliegen, so tadellos und vollkommen wie die Hirtengleichnisse c. 10. Jede allegorisierende Deutung macht das offenbar. So gibt es keine Antwort auf die Frage, wer oder was der Weinstock sei. Die Deutung des Bearbeiters auf Jesus ist, wie S. 304 nachgewiesen worden ist, falsch, ebenso wie die Deutung des Bleibens am Weinstock auf die Treue gegen Jesus; denn in der Parabel löst sich die fruchtlose Rebe nicht selbst ab, sondern wird mit Gewalt durch das Messer des Winzers entfernt. Ebenso läßt das Gesammeltwerden der verdorrten Reben, das Feuer, das mit ihnen angemacht wird, keine allegorische Deutung zu. Alle diese Züge dienen nur der bildlichen Darstellung des Einen Gedankens, daß der aus der Gemeinschaft der Jünger Jesu Hinausgetretene und Hinausgewiesene verloren geht.

Ein Vergleich der Gleichnisse vom Weinstock mit denen vom Hirten c. 10 führt zu interessanten Resultaten. Beide Male handelt es sich um zwei Parabeln; aber nicht um Parabelnpaare, die den gleichen oder zwei verwandte Gedanken mit verschiedenem parabolischem Material zur Darstellung bringen, wie die vom Senfkorn und Sauerteig (Matth. 13, 31—33. Luk. 13, 18—21) oder vom Schatz im Acker und der köstlichen Perle (Matth. 13, 44—46). Es handelt sich vielmehr um die Verwendung desselben Materials für die Darstellung von zwei verschiedenen Gedanken. Dabei treten die Gedanken ganz natürlich hervor, indem der Redner dem gleichen Vorgang in seinen verschiedenen Stadien nachgeht. In c. 10 beginnt die Darstellung, indem sich der Verfasser in die Hürde stellt und dort beobachtet, wie die Schafe vor dem über die Mauer steigenden Räuber fliehen, während sie auf des Hirten Stimme hören und ihm folgen, wenn er sie ins Freie führt — daran erkennt man auch auf geistlichem Gebiete den Unterschied zwischen Hirt und Räuber, zwischen Jesus und den Volksobersten. Die hinausgeführte Herde muß gegen die Raubtiere verteidigt werden; dabei pflegt der an der

Herde uninteressierte gemietete Schäferknecht vor allem das eigene Leben in Sicherheit zu bringen, während der Besitzer der Herde sein Leben einsetzt für seine Herde — daran erkennt man auch auf geistlichem Gebiete den Unterschied zwischen rechtem Hirt und Mietling, zwischen Jesus, der sich mutig in die Todesgefahr nach Jerusalem begibt, und denjenigen, die aus Furcht vor den Oberen ihre Stellung zu Jesus und seinem Werke verleugnen. Genau dieselben Beobachtungen kann man in c. 15 machen. Zuerst tritt der Verfasser in den Weingarten, wo der Winzer die Weinstöcke behandelt, die fruchttragenden Reben reinigt, die fruchtlosen abschneidet — ein Bild des Verhaltens Jesu zu seinen Jüngern, den getreuen und dem Verräter Judas. Dann schaut der Verfasser auf die abgeschnittenen Reben, die nicht mehr am Weinstock sitzen; die man aus dem Weinberg hinauswirft, wo sie verdorren und dann zum Feuer gesammelt werden — ein Bild des Geschickes des Verräters und aller, die ihm gleichen. Beide Fälle unterscheiden sich von den Parabeln der Synoptiker nicht dadurch, daß letztere allein wirkliche Parabeln sind, die johanneischen dagegen Allegorieen, sondern daß die synoptischen meistens ohne den Zusammenhang überliefert worden sind, aus dem sie hervorgewachsen waren, vielmehr als in sich selbständige, abgeschlossene Redestücke dastehen, säuberlich in Reihe und Glied gerückt. Als Stücke von gleicher literarischer Art hat die Überlieferung sie gesammelt, aber dabei das für ihre Auffassung Wichtigste zu berichten vergessen. Anders im vierten Evangelium. Hier wachsen sie aus den verschiedenen konkreten Situationen und den sie begleitenden Worten Jesu hervor. Leider kann man nicht sagen, daß B. Weiß, der um die richtige Erfassung ihrer Originalgestalt so große Verdienste hat, die zu ihrem Verständnis unbedingt nötige geschichtliche Situation festgehalten hat. Wer die frische konkrete Ursprünglichkeit des Originales der Parabeln in c. 15 einmal empfunden hat, dem muß es ganz weh werden, wenn B. Weiß sich in folgenden Verallgemeinerungen über ihren Grundgedanken ausläßt: „Wie der Winzer alles tut, um die Reben zum Fruchtbringen zu bringen, wenn aber alles vergeblich ist, die unfruchtbaren Reben fortwirft und, nachdem sie ganz verdorrt, als Brennmaterial benutzt, so hat die Pflanzung und Pflege des Gottesreiches in Israel die Absicht, die Reichsgenossen zu einer neuen religiös-sittlichen Lebenstätigkeit anzuregen, und daher kann, wenn diese Absicht nicht erreicht wird, nur seine (sic!) Ausschließung vom Gottesreiche erfolgen, wodurch es dem Verderben verfällt.“

Bei diesem Auslöschen aller konkreten, persönlichen Beziehungen ist es nicht zu verwundern, daß B. Weiß der Meinung ist, die Weinstockparabeln hätten ursprünglich den Abschiedsreden garnicht angehört, zumal da „hier auch nicht die leiseste Hindeutung auf Jesu bevorstehenden Abschied vorliegt.“ Letzteres hat nun allerdings nichts zu bedeuten, da es sich um der Jünger Verhalten und Geschick handelt, das unabhängig ist von Jesu Fortgang. Dagegen hat sich herausgestellt, daß die Parabeln in ihrer ursprünglichen

Form, befreit von den allegorisierenden Zusätzen des Bearbeiters, ohne weiteres ihre Anwendung finden auf die in 13, 1—30 geschilderte Situation, wo Jesus das Bedürfnis immer sich erneuernder Reinigung in der symbolischen Handlung der Fußwaschung darstellt, Judas aber von den Reinen ausschließt und aus der Gemeinschaft seiner Jünger hinausweist. In den parabolischen Worten rechtfertigt er sein Vorgehen, und so steht hier zunächst im Vordergrunde das Abbild des tragischen Geschickes des Verräters. Dann aber von v. 8 an schildert er das Geschick seiner Getreuen in Tönen, die dem Verfasser im Sinne gelegen haben werden, als er die Schilderung in c. 13 begann mit der Wendung: *τοὺς ἰδίους εἰς τέλος ἠγάπησεν.*

Somit dürfte zunächst der Beweis erbracht sein, daß sich der Abschnitt von den Weinstocksgleichnissen anschließt an 13, 31a: *ὅτι οὖν ἐξῆλθεν, λέγει Ἰησοῦς.* Die Untersuchung der folgenden Abschnitte der Abschiedsreden muß zeigen, ob diese Hypothese sich bewährt.

Der Haß der Welt 15, 18—16, 4.

Die Richtigkeit des Nachweises, daß die Gedanken von der Gebetserhörung und der Bruderliebe in v. 16f. dem Bearbeiter angehören, wird dadurch bestätigt, daß der Gedanke von den erwählten Freunden Jesu v. 18f. durch den Hinweis auf die Feindschaft der Welt fortgesetzt wird. Dabei beruft sich Jesus v. 20 auf ein Wort, das er den Jüngern schon früher gesagt haben will: *μνημονεύετε τοῦ λόγου οὗ ἐγὼ εἶπον ὑμῖν· οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ. εἰ ἐμὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν. εἰ τὸν λόγον μου ἐτήρησαν, καὶ τὸν ὑμέτερον τηρήσουσιν.* Wo steht dieses Wort? Man pflegt auf 13, 16 hinzuweisen. Dort findet sich allerdings die Wendung: *οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ*, und daß auf diese Stelle mit hingedeutet werden soll, ist mir sehr wahrscheinlich. Allein sie dient dort dem Gedanken, daß die Jünger den demütigen Liebesdiensten sich nicht entziehen sollen, die ihr Herr ihnen erwiesen. Daß der Verfasser lediglich um des Vergleiches willen mit dem Verhältnis des Sklaven zum Herrn jenes Wort zitiert habe, ist nicht anzunehmen. Er muß an ein Wort gedacht haben, wo der hier vorliegende Hauptgedanke vom Hasse der Welt durch den Hinweis auf jenes Verhältnis illustriert worden ist. Das ist der Fall in Matth. 10, 24f.: *οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ. ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ, καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ.* Dieser Äußerung geht in v. 23 der Hinweis auf die Verfolgungen voraus, die die Jünger bis zum Kommen des Menschensohnes erleiden werden, und in v. 22 heißt es gar in Übereinstimmung mit Joh. 15, 18. 21: *καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου.* Auf diese oder eine verwandte Ausführung muß Joh. 15, 20 zurückweisen. Aber damit ist auch das Urteil gesprochen, daß v. 20 dem Original nicht

angehört haben kann. Das würde ja auch der Fall sein, wenn er sich auf 13, 16 bezöge; denn auch diese Stelle ist als dem Bearbeiter angehörig nachgewiesen worden. Bezieht sich nun aber 15, 20 auf die synoptische, bezw. eine dieser verwandte Tradition, so ist es doch undenkbar, daß der Verfasser des 4. Evangeliums die Jünger an etwas erinnert werden läßt, was er ihnen vorher garnicht hat mitteilen lassen. Dazu kommt, daß jene Ausführung Matth. 10, 24f. wohl in einer früheren Periode des Lebens Jesu vorkommt, dort aber keinesfalls ihren chronologisch richtigen Platz hat. Im Gegensatz dazu erscheint nicht bloß überhaupt der Hinweis auf den Haß der Welt, den die Jünger als ein Erbteil Jesu empfangen werden, im 4. Evangelium an der chronologisch richtigen Stelle zu stehen, sondern in 16, 4 spricht Jesus geradezu aus, daß er diesen Hinweis auf die ihrer wartenden Verfolgungen ihnen früher nicht gegeben habe, daß es aber jetzt bei seinem Scheiden von ihnen an der Zeit dazu sei, und daß sie sich beim Eintreffen der Vorhersagung seiner Worte erinnern sollten[1]. Daraus erhellt mit voller Sicherheit, daß die v. 20 auftretende Erinnerung an ein früher gesprochenes Wort Jesu dem Bearbeiter angehört, der damit einen weiteren Beweis von der ihm eigenen Unfähigkeit gegeben hat, die historische Situation aufzufassen. Ich habe als selbstverständlich vorausgesetzt, daß das in v. 20 gegebene Zitat nicht mit *διώξουσιν* schließt, sondern daß zu ihm auch die Worte gehören: *εἰ τὸν λόγον μου ἐτήρησαν, καὶ τὸν ὑμέτερον τηρήσουσιν.* Mit dem vorliegenden Zusammenhang, der nur von der Feindschaft der Welt handelt, haben sie nichts zu tun, können also auch vom Verfasser dem Zitat nicht hinzugefügt worden sein. Sie beweisen übrigens, daß der Zusammenhang, aus dem sie stammen, anders geartet gewesen sein muß, als der, in dem die Parallele Matth. 10, 24f. steht. Schließt sich nun an die Bemerkung: „wenn sie mein Wort gehalten haben, werden sie auch das eurige halten", der Satz v. 21: *ἀλλὰ ταῦτα πάντα ποιήσουσιν εἰς ὑμᾶς διὰ τὸ ὄνομά μου, ὅτι οὐκ οἴδασιν τὸν πέμψαντά με,* so ergibt sich, daß er nicht mehr zu dem Zitat gehören kann, da die Worte *εἰ τὸν λόγον μου ἐτήρησαν, καὶ τὸν ὑμέτερον τηρήσουσιν* nicht zu dem gehören, worauf *ταῦτα πάντα* zurückweist. Aber fraglich bleibt doch, ob v. 21 dem Original angehört. Der gedankliche Anschluß von v. 21 an v. 19 wird allerdings nicht dadurch gestört, daß statt des Singulars in v. 19, *ὁ κόσμος*, in v. 21 der Plural, die die Welt ausmachenden Personen, gesetzt wird; dieser ganz selbstverständliche Wechsel findet sich auch 16, 8f. Immerhin ist der Ausdruck *ταῦτα πάντα* v. 21 als Rückweis auf *μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος* v. 19 nicht so leicht, als wenn in v. 20 zu dem allgemeinen Haß noch die spezielle Verfolgung hinzugekommen ist. — Ist eine Beeinflussung des vorliegenden Textes durch eine Überlieferung, wie sie Matth. 10, 22ff. vorliegt, anerkannt, so ist es ferner nicht unwahrscheinlich, daß das eingeschobene *διὰ τὸ ὄνομά μου*

1. Vgl. die überzeugenden Ausführungen von B. Weiß, von denen es wieder nur Ein Schritt wäre zur Anerkennung des Eingreifens des Bearbeiters.

veranlaßt worden ist durch den Ausdruck Matth. 10, 22: *ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου.* Beides bestätigt sich durch Vergleich mit dem Ausdruck des Originals in 16, 3: *καὶ ταῦτα ποιήσουσιν ὅτι οὐκ ἔγνωσαν τὸν πατέρα οὐδὲ ἐμέ.*

Neben den Grund für den Haß der Welt gegen die Jünger Jesu tritt in v. 22 ein Hinweis auf dessen Unentschuldbarkeit. Jesu Predigt hat den Leuten jeden Vorwand zur Entschuldigung genommen. Den Übergang der Rede zu v. 23 (*ὁ ἐμὲ μισῶν καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ*) pflegt man so zu motivieren: da Jesus sich den Leuten als Gottesgesandten bewiesen und bezeugt habe in seiner Rede, so sei ihr Widerstreben gegen ihn zugleich Haß gegen seinen Vater. Aber in v. 22 wird von Jesu Reden ganz allgemein gesprochen, sodaß im Zusammenhang mit v. 18f. der Gedanke der ist, wenn Jesus ihnen persönlich unbekannt geblieben wäre, wenn er sich ihnen nicht persönlich vorgestellt und dadurch allen Grund zum Haß gegen ihn genommen hätte, so könnten sie sich entschuldigen. Dadurch wird nun v. 23 als späterer Zusatz verdächtig, zumal da sich v. 25 eng an v. 22 anschließt. Damit ist dann freilich auch v. 24 geliefert. Wenn Jesus dort neben das Zeugnis seiner Worte in v. 22 noch das der Werke stellt, so ist das an sich unauffällig. Dagegen ist es verdächtig, daß die Werke bezeichnet werden: *ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν.* Wohl wird im Original (10, 41) hervorgehoben, daß Jesus vor dem Täufer das Zeugnis der Werke voraus habe, nirgends aber, daß seine Werke dadurch Zeugnis für ihn ablegten, daß sie größer seien als die, welche irgend ein anderer getan habe. Im Gegenteil, 14, 12 sagt Jesus zu den Jüngern: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κἀκεῖνος ποιήσει, καὶ μείζονα τούτων ποιήσει.* Anders liegt es bei dem Bearbeiter, bezw. in der von ihm eingefügten jüngeren Überlieferung, deren Steigerung z. B. der Lazarusgeschichte allerdings den Anspruch erheben kann, ein Zeichen zu bieten, wie es kein anderer je getan; das Gleiche gilt von der Steigerung der Blindenheilung zur Heilung eines Blindgeborenen, wovon es 9, 32 heißt: *ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη ὅτι ἤνοιξέν τις ὀφθαλμοὺς τυφλοῦ γεγεννημένου.* Vgl. vor allem auch die Ausführung 5, 19ff. Nun wäre es ja möglich anzunehmen, daß in v. 24 nur die Worte *ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν* dem Bearbeiter zuzuschreiben wären. Allein der ganze Vers macht doch einen verdächtigen Eindruck. Einerseits deshalb, weil er eine genaue Parallele zu v. 22 ist.

v. 22.	v. 24.
εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν· νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν.	*εἰ τὰ ἔργα μὴ ἐποίησα ἐν αὐτοῖς ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν· νῦν δὲ καὶ ἑωράκασιν καὶ μεμισήκασιν καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα μου.*

Dann aber, weil diese Parallele das bereits in v. 22 vorhandene Motiv für den Fortschritt des Gedankens in v. 25 wieder fallen läßt: das *νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν* weist voraus auf das in v. 25 gegebene Zitat. Dazu kommt,

daß das Zitat, mag es nun aus Psalm 35, 19 oder 69, 5 stammen, vom Haß gegen den Frommen, nicht gegen Jahwe redet. Darauf bezieht sich auch v. 22. Anders in v. 24, wo es heißt, daß die, welche Jesu Wunder gesehen, ihn und den Vater gehaßt hätten. Daß sich daran das Zitat weniger gut anschließt, ist klar.

Der Hinweis auf den Haß der Welt, den Jesu Jünger erfahren sollen, wird von neuem unterbrochen durch v. 26f. Schon B. Weiß hat bemerkt, daß diese Verse etwas künstlich in den Zusammenhang verflochten seien, und Wellhausen, daß das Thema von 15, 18—25 erst in dem Abschnitt 16, 1—4 fortgesetzt werde. Es ist in v. 26f. von dem Zeugnis die Rede, das im Gegensatz zu der Jesum hassenden Welt der Geist über ihn ablegen werde und sie selbst, die von Anfang an bei ihm gewesen sind. An sich wäre eine solche Ausbauung des Gedankens von v. 18ff. nicht unmöglich. Aber sie zeigt sich doch als eine Unterbrechung des Hauptgedankens, da 16, 1 ohne alle Rücksichtnahme auf 15, 26f. einfach auf v. 25 zurückweist. Und auch inhaltlich ergibt sie sich als eine Abweichung, sofern der Haß der Welt wesentlich in seiner Beziehung auf die Jünger in Betracht kommt und in Bezug auf Jesus nur, sofern der gegen ihn sich richtende Haß auch die Jünger trifft. Nun unterliegen aber auch die Verse 26 und 27 an sich allerlei Bedenken.

Zunächst weisen die Worte von v. 26: *ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός*, auf etwas den Lesern Bekanntes hin. Aber nicht vorher, sondern erst nachher scheint die Stelle zu stehen, an die v. 26 anspielt, nämlich 16, 7: *ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς· ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς*. Und dabei ist zu bemerken, daß in dem Abschnitte 16, 7—15 nicht bloß parenthetisch wie in 15, 26, sondern ausdrücklich und ausführlich die Rede davon ist, wie der Paraklet die Jesu feindliche Welt überführt und diesen verherrlicht. Außerdem aber berührt sich 15, 26 mit Matth. 10, 20 (*οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστὲ οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν*); speziell sind es die Worte v. 26: *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*. Diese Berührung ist um so bemerkenswerter, als der Bearbeiter bereits in v. 20 die Ausführung über den Haß der Welt gegen die Jünger aus Matth. 10, bezw. einer ihm verwandten Evangelientradition, ergänzt hat. Die Vermutung, daß es sich hier um eine Zusammenschweißung verschiedenartiger Überlieferung durch den Bearbeiter handle, verstärkt sich, wenn man beachtet, wie hier ein Parallelausdruck entsteht:

ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ παρὰ τοῦ πατρός. πατρὸς ἐκπορεύεται.

Dabei erhält man den Eindruck einer gewissen Verschiedenheit: vom *πνεῦμα* heißt es, der Vorstellung vom Hauche ganz entsprechend, daß es vom Vater ausgehe; vom *παράκλητος*, dem Anwalt und Fürsprecher, nicht, daß der Vater ihn senden werde, sondern daß Jesus den beim Vater Befindlichen von dort schicken werde. Wie letzteres vorzustellen sei, wird man aus der ein-

zigen Stelle des Neuen Testamentes, wo außer den johanneischen Abschiedsreden von einem παράκλητος die Rede ist, entnehmen dürfen, 1 Joh. 2, 1: ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον. Es handelt sich hier nicht um eine von Gott ausgehende Kraft, sondern um eine im Himmel bei Gott existierende Person, die vor Gott für die Sünder eintritt. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man 15, 27 heranzieht. Es ist nur halb richtig, wenn man behauptet, in v. 26 werde der synoptische (Mark. 13, 11. Matth. 10, 19f. Luk. 12, 12) Gedanke ausgesprochen, daß die Reden der Jünger Reden des heiligen Geistes seien, der aus ihnen spreche: in v. 26 wird vom Zeugnis des Parakleten, in v. 27 von dem der Jünger gesprochen. Letzteres steht so selbständig neben dem des Parakleten wie dieses neben dem Jesu. Man erhält also auch von hier den Eindruck, daß es sich beim Parakleten um eine Persönlichkeit handelt, die ebenso Gott wie Jesus und den Jüngern gegenüber ein selbständiges Dasein behauptet. Daß der Bearbeiter, veranlaßt durch die erwähnten synoptischen Gedanken, sie mit dem Geiste Gottes identifiziert habe, ist sehr wahrscheinlich. Auch der Gedanke von v. 27 in seiner Verwandtschaft mit Act. 1, 21f. ist nicht bloß in Verbindung mit v. 26, sondern auch an sich auffallend, da es sich dem Zusammenhang nach ja nicht um Berichterstattung über das Leben Jesu handelt, sondern um ein Zeugnis gegen den Haß der Welt auf ihn. Der Gedanke von der Gemeinschaft der Jünger mit Jesus ἀπ᾽ ἀρχῆς scheint übrigens durch 16, 4 angeregt worden zu sein. Somit hat man nach jeder Seite hin Grund, 15, 26f. als Zusatz des Bearbeiters auszuschalten.

Mitteilungen macht Jesus den Jüngern über den ihnen in Aussicht stehenden Haß der Welt, damit sie seiner Zeit sich nicht darüber ärgern (16, 1), sondern daran denken, daß Jesus ihnen schon davon geredet hat (v. 4a). Er hat das nicht früher getan, weil er ja immer bei ihnen war und deshalb auf das, was die Zukunft bringen würde, sie nicht aufmerksam zu machen brauchte. Jetzt muß er es tun, denn er geht fort (v. 4b. 5). Daß sich damit die synoptische Darstellung, namentlich Matth. 10, 16ff., nicht reimt, ist gewiß. Aber daß die dort sich findende Folge nicht chronologisch haltbar ist, bedarf wohl keines besonderen Nachweises. Um so bemerkenswerter ist es, daß es gerade dieser synoptische Abschnitt ist, der sich schon zweimal, 15, 20. 26, spürbar gemacht hat. Als Spezialfall des ihnen in Aussicht gestellten μισεῖν von Seiten der Welt wird 16, 2 genannt: ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς (vgl. 9, 22). Das dritte Evangelium, das 6, 22 denselben Gedanken nur in anderer Formulierung ausspricht (μακάριοί ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς), läßt bei den den Jüngern von Jesus geweissagten Leiden gerade den Gedanken hervortreten, daß die Verfolgungen nicht zum Tode führen werden; vgl. Luk. 21, 17—19. Spätere Überlieferung hat unmittelbar daneben in v. 16 aus Matth. 10, 21. Mark. 13, 12 den Gedanken gestellt, daß die Verfolgung zum Märtyrertode führen werde. Dasselbe scheint in Joh. 16, 2 der Fall zu sein, wo neben die

Bemerkung ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς, dieselbe völlig bedeutungslos machend der Zusatz gestellt wird: ἀλλ' ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξῃ λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ. Diese Worte, sowie die den fallengelassenen Faden von v. 2a wieder aufnehmenden: καὶ ταῦτα ποιήσουσιν, sind offenbar dem Bearbeiter zuzuweisen. Über die Sphäre des Judentums weist der Abschnitt über den Haß der Welt nicht hinaus.

Der Paraklet 16, 5—15.

Die Grenze zwischen diesem Abschnitt und dem vorhergehenden ist eine fließende. Denn das νῦν δὲ ὑπάγω v. 5 vollendet erst den Gedanken, daß es für Jesus jetzt an der Zeit gewesen sei, von dem den Jüngern in Aussicht stehenden Haß der Welt zu sprechen. Dagegen scheint es mir unmöglich, mit Wellhausen anzunehmen, daß die Scheidungslinie beider Abschnitte durch v. 4 gehe. Das ἦμην fällt keineswegs aus der Situation, noch legt es nahe, daran zu denken, daß hier in Wahrheit überall der himmlische und nicht der irdische Jesus rede.

Zu v. 5 braucht man kaum darauf aufmerksam zu machen, daß der Zusatz πρὸς τὸν πέμψαντά με zu νῦν ὑπάγω in v. 5, ebenso wie die gleichen Worte in 7, 33 auf den Bearbeiter zurückgeht, weil ja sonst das Verwundern Jesu, warum die Jünger nicht fragen, wo er hingehe, gar keinen Sinn hätte. Zu 7, 33 ist darauf hingewiesen, daß nicht bloß 8, 21 das einfache ἐγὼ ὑπάγω liest, sondern daß in der auf 7, 33 zurückweisenden Stelle 13, 33 das πρὸς τὸν πέμψαντά με fehlt.

Wenn die Vermutung, Kap. 15—17 gehörten vor und nicht hinter 13, 31b—14, 31, eine starke Stütze dadurch erhalten hat, daß der Abschnitt von den Weinstocksgleichnissen sich aufs engste an die Erzählung 13, 1—30 anschließt, so nicht minder durch die Worte, mit denen der Abschnitt über den Parakleten eingeleitet wird: νῦν δὲ ὑπάγω, καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐρωτᾷ με· ποῦ ὑπάγεις. Dem widerspricht in der jetzt vorliegenden Textfolge geradezu 13, 36, wo Petrus fragt: κύριε, ποῦ ὑπάγεις, und 14, 5, wo Thomas denselben Gedanken zum Ausdruck bringt: κύριε, οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις, καὶ πῶς οἴδαμεν τὴν ὁδόν. Hier liegt einer der klarsten und sichersten Gründe für die behauptete Umstellung in den Abschiedsreden vor. Was man sonst zur Erklärung des Verhältnisses von 16, 5 zu 13, 36. 14, 5, das Wellhausen völlig ignoriert, bemerkt hat, kann mit dem besten Willen nicht für zureichend gehalten werden. Nach dem einen denkt Jesus nicht mehr an die Fragen des Petrus und Thomas — und dann natürlich auch nicht an die lange Beantwortung, die er ihnen gewidmet. Nach dem andern ignoriert er sie. Aber zwischen Ignorieren und der ausdrücklichen Behauptung Jesu, keiner der Jünger hätte ihn gefragt, ist doch noch ein Unterschied. Von H. Holtzmanns Position aus würde ich sagen, eine Beziehung von Kap. 16 auf Kap. 13

und 14 sei nicht zu erwarten, da ja je zwei Kapitel der Abschiedsreden eine selbständige Redaktion der letzten Gedanken Jesu darböten. B. Weiß ignoriert auch in der neuesten Auflage seines Kommentares völlig, was Bacon, Wendt und ich zu 16, 5 bemerkt haben, und wiederholt seine alte Erklärung: „Man wird annehmen müssen, daß Jesus meint: und jetzt weiß jeder von euch, wohin ich gehe.“ Natürlich ist es völlig unbegreiflich, wie die Jünger nach Jesu eingehender und deutlicher Erklärung in Kap. 14 noch nicht wissen sollten, wo er hingehe — geradeso unbegreiflich, wie die Behauptung Jesu: „Keiner von euch fragt, wohin gehst du?“ Aber diese Unbegreiflichkeit liegt nicht bloß in dem von B. Weiß geleugneten Sinn von 16, 5, sondern in der ganzen hieran sich anschließenden Ausführung. In v. 17 zeigen sich die Jünger durchaus nicht aufgeklärt über die Worte, die sich auf Jesu Heimgang beziehen, und das dumpfe Schweigen von zuvor ist nur einem Murmeln gewichen, das sich nicht zu einer offenen Anfrage an Jesus entwickeln kann. — Ehe nicht bessere Widerlegungen dessen, was sich mit zwingender Notwendigkeit aus 16, 5 ergibt zur Behauptung der Ansicht, daß Kap. 14 hinter 16 gehöre, beigebracht werden, wird die behauptete Position nicht ins Wanken kommen.

Dem dumpfen schweigenden Trübsinn der Jünger tritt Jesus entgegen mit der entlastenden Botschaft v. 7: *ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν, συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς· ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς.* Daß der Bearbeiter auch diesen, wie es scheint, im Wortlaut unverändert gebliebenen Satz vom Geiste Gottes verstanden hat, wäre auch ohne sein Urteil in 15, 26 gewiß. Versichert er doch in seiner Deutung des Wortes Jesu 7, 37 von der Aufforderung, bei ihm zu trinken, v. 39: *τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἤμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν· οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.* Daß er damit den Sinn jener Worte mißdeutet, ist S. 177 erwiesen worden, und nicht minder, daß er in Folge seiner hier angewandten Theorie die dreimalige Versicherung, daß Jesus getauft habe, einfach negiert hat 4, 2, weil Jesu Taufe nicht Wasser-, sondern Geistestaufe sein soll (vgl. 1, 33), der Geist aber erst nach Jesu Verklärung auf der Erde existiert. Daß der Bearbeiter sich durch diese Anschauung auch sonst mit dem Original, ja auch der von ihm verwendeten jüngeren Überlieferung, in grellsten Widerspruch bringt, liegt auf der Hand; denn nicht bloß kommt der Geist auf Jesus bei seiner Taufe herab (1, 33), sondern Jesus fordert auch eine Wiedergeburt *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* (3, 5) und kennt solche Personen, die aus Geist wiedergeboren sind (3, 8).

Somit wird sich im Original das Wort 16, 7 nicht auf den Geist beziehen, sondern auf eine Persönlichkeit, die an Jesu Stelle treten soll, wenn er selbst nicht mehr auf Erden ist, die Jesus bei Gott trifft, deren Kommen den Menschen verheißen ist und nun von Jesus, wenn er zu Gott gegangen ist, beschleunigt werden wird. Nach 16, 8 wird dieser *παράκλητος*, wenn er

auf der Erde erschienen ist, eine prophetische Tätigkeit entfalten wie Johannes der Täufer und Jesus: *καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως* (v. 8). *ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ* (v. 13a). Völlig unmöglich aber wird es, in diesem *παράκλητος* den Geist Gottes oder Jesu zu sehen, wenn es v. 13b und 14 von ihm heißt: *οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούει λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν· ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.* Wenn es heißt: er wird nicht von sich selbst reden, so muß doch wenigstens die Möglichkeit gesetzt werden können, daß dieses geschehe. Aber wie will man das von dem Gott innewohnenden und von ihm ausgehenden Geiste sagen können? Gerade so wie Jesus von sich aussagt 5, 30: *οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδέν· καθὼς ἀκούω κρίνω*, so heißt es hier von dem Parakleten, daß er nicht von sich aus, d. h. nach eigener Ansicht und Meinung rede, sondern das rede und vorhersage, was er in prophetischer Offenbarung — also doch wohl durch Inspiration, durch Wirkung des göttlichen Geistes, vernommen hat. Wie kann der, von dem dieses ausgesagt wird, der Geist Gottes selbst sein? Es kann also nur der Bearbeiter gewesen sein, der in v. 13 hinter *ἐκεῖνος* gesetzt hat: *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας.*

Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn es in v. 14 heißt, daß der Paraklet Jesum dadurch verherrlichen werde, daß er die Predigt Jesu zu der seinigen machen und also bestätigen werde. Ist der Inhalt der Predigt Jesu Produkt der Mitteilung des göttlichen Geistes, so kann wohl von einem nach Jesus auftretenden Propheten ausgesagt werden, daß er diesen Besitz Jesu zu dem seinigen machen werde; aber es wäre doch der denkbar verschrobenste Ausdruck, wenn man das vom göttlichen Geiste sagte, aus dessen Besitz erst derjenige von Jesus geflossen ist. Das hat auch der Bearbeiter dunkel empfunden und deshalb in v. 15 hinzugefügt: *πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν· διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.* Die Identität des Besitzes Jesu und Gottes macht es möglich, daß der Geist Gottes sagt, er nehme das, was Jesus besitze, und verkünde es den Jüngern. Zudem ist die hier ausgesprochene christologische Vorstellung ebenso wie die Art der Kommentierung des Wortes Jesu ein charakteristisches Zeichen für den Bearbeiter.

Jesus redet davon, daß er eine prophetische Persönlichkeit vom Vater zu ihnen schicken würde, also offenbar einen Mann, der, nachdem er auf der Erde gewirkt hatte, zu Gott gekommen war. Daß man vor dem Erscheinen des Messias solche wiedererscheinende Propheten unter den Juden erwartete, ist bekannt[1]. Unter diesen kommt Elias auf Grund von Mal. 3, 23 zuerst in Betracht[2]. An diesen bei dem Parakleten der Abschiedsreden zu denken, ist

1. Vgl. Mark. 6, 15 und Luk. 9, 8; Mark. 8, 28. Matth. 16, 14. Luk. 9, 19; Mark. 9, 4. Matth. 17, 3. Luk. 9, 30. Joh. 1, 21. 25. 7, 40.

2. Vgl. Sir. 48, 10f.; auch Mark. 9, 11. Matth. 17, 10. Mark. 15, 35f. Matth. 27, 47. 49.

durch folgende Erwägungen nahe gelegt: 1) der Name παράκλητος, Anwalt, Fürsprecher, reimt sich damit, daß nach jüdischer Auffassung Elias die guten Handlungen der Menschen im Himmel aufschreibt und Gott zur Versiegelung vorlegt[1]; das Targum hier. I zu Ex. 40, 10 nennt Elias den Hohenpriester, der am Ende des Exils gesandt werden solle; 2) die Tätigkeit des Parakleten nach Joh. 16, 8 entspricht dem, daß nach Mal. 3, 24. Sir. 48, 10 (vgl. Luk. 1, 16f.) Elias die große Buße in Israel bewirken wird, wodurch das Volk vor dem Zorn des letzten Gerichtes bewahrt wird[2]. 3) stimmt mit dem Gedanken 16, 13f., daß Jesus seinen Jüngern noch nicht alles sagen könne, sondern die Vollendung ihrer Erkenntnis dem Parakleten überlassen müsse, die Anschauung, daß erst Elias alles, was in der Erklärung der Thora unerledigt geblieben, klar stellen werde, sodaß von ungelösten Gesetzesfragen gesagt wird, sie blieben strittig bis auf die Tage des Elias[3]. Gegen die Deutung des Parakleten auf Elias könnte man einwenden, daß nach gewissen synoptischen Stellen Johannes der Täufer als der wiedergekehrte Elias anzusehen sei. So Matth. 17, 13, nicht aber die Markusparallele 9, 13; ferner Matth. 11, 14 und auch, wenngleich nicht ganz so ausdrücklich, Luk. 1, 17. Aber diese Stellen für die Deutung des Parakleten maßgebend sein zu lassen, geht um so weniger an, als nach Joh. 1, 21. 25 der Täufer es ausdrücklich abweist, für den wiederkommenden Elias gehalten zu werden, und keine Wendung im vierten Evangelium spricht etwas anderes aus. Ob die Parallelstellen des 14. Kapitels an diesem Urteil etwas ändern, kann erst nach genauer Analyse des dortigen Zusammenhangs zur Entscheidung kommen.

Die Aussage über den Parakleten in v. 8: καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως, erfährt in v. 9—11 eine Erläuterung, die ein bekanntes Kreuz für die Erklärer und Prediger ist: περὶ ἁμαρτίας μέν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ· περὶ δικαιοσύνης δέ, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με· περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται. Erklärungen der Worte Jesu im 4. Evangelium können nach den bisherigen Resultaten auf keine besonders vertrauensvolle Aufnahme rechnen, am wenigsten im Verlauf der so empfindungsreichen Abschiedsreden. Ohne die Erklärung in v. 9—11 wären die Worte in v. 8 wohl nicht schwer zu verstehen. Wenn der Paraklet der Welt eine sie überführende Predigt hält, so versteht es sich eigentlich von selbst, daß deren Thema, ἁμαρτία, δικαιοσύνη und κρίσις, so gemeint ist, wie bei der Bußpredigt, die Paulus dem Felix Act. 24, 25 hielt: διαλεγομένου αὐτοῦ περὶ δικαιοσύνης καὶ ἐγκρατείας καὶ τοῦ κρίματος τοῦ μέλλοντος. Danach würde der Paraklet, ganz dem entsprechend, was von der Bußpredigt

1. Ruth rabba zu 2, 14 (Wünsches Übersetzung S. 42); Weber, Jüdische Theologie 2. Aufl. S. 352—354.

2. Pirke R. Elieser 43: „Israel wird nicht eher die große Buße vollbringen, als bis Elias kommt."

3. Vgl. Weber a. a. O. S. 353.

des Elias, bezw. des Täufers, berichtet wird, der Welt ihre Sünde vorhalten und sie diejenige Gerechtigkeit lehren, ohne die sie rettungslos dem göttlichen Zorngericht verfallen muß. Das entspräche auch der sonstigen Ausdrucksweise des 4. Evangeliums, bezw. des 1. Johannesbriefes. Man vergleiche zu ἁμαρτία 8, 21. 24. 34. 20, 23; zu δικαιοσύνη 1 Joh. 2, 29. 3, 7. 10; zu κρίσις 1 Joh. 4, 17. Dieser einfache Gedanke von v. 8 wird nun allerdings in den kommentierenden Bemerkungen v. 9—11 arg verschoben. Relativ am wenigsten noch bei dem ersten Stücke περὶ ἁμαρτίας, wo die Sünde der Leute auf Grund von Stellen wie 15, 22f. allein verstanden wird von dem Unglauben gegenüber Jesus. Daß diese Verengung des Begriffs nicht im Sinne von v. 8 ist, darf nach dem oben Bemerkten wohl feststehen. Dagegen wird nun aus der δικαιοσύνη ‚die von der Welt gefordert wird, damit sie dem Gerichte nicht verfalle, die δικαιοσύνη Jesu gemacht, die beglaubigt wird durch seinen Hingang zum Vater. Wie es zu einer so fernliegenden Deutung gekommen ist, erkennt man bei einem Vergleich mit 8, 46: τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; εἰ ἀλήθειαν λέγω, διατί ὑμεῖς οὐ πιστεύετέ μοι. Hier ist von dem Unglauben der Juden die Rede in Verbindung mit dem Anspruch Jesu, von ἁμαρτία frei, also δίκαιος zu sein; und wenn andererseits 8, 21 (ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετέ με καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε) Jesu Fortgang von dieser Welt dem Zustand derer gegenübergestellt wird, welche zurückbleiben und in der Sünde sterben, so begreift es sich, daß Jesu Gang zum Vater als Beweis seiner δικαιοσύνη geltend gemacht werden kann. Was endlich die κρίσις betrifft, so ist 12, 31 von einem Gerichte die Rede, dem der Herr der Welt zum Opfer fällt, an dessen Stelle dann Jesus, zum Vater erhöht, treten wird. So hängt dieser Gedanke an sich ja nahe mit dem zweiten zusammen, aber beide haben nichts mit dem zu tun, woran in v. 8 bei der Strafpredigt des Parakleten gedacht ist. Bei solcher Lage versteht es sich von selbst, daß in v. 9—11 eines der charakteristischen Mißverständnisse des Bearbeiters vorliegt. So ist denn auch der Hinweis v. 10 darauf, daß das ὑπάγειν den Aufenthalt beim Vater zum Ziel hat, nur ein Zug des Bearbeiters, nicht aber des Originals. Das ist für die Beurteilung des mit v. 16 beginnenden Abschnitts der Abschiedsreden von Bedeutung.

Von Abschied und Wiedersehen 16, 16—33.

Mit v. 16 verläßt die Rede das Thema des Parakleten, um sich ganz dem Gedanken an den Abschied von den Jüngern und an das alles Scheideweh in reine Freude auflösende Wiedersehen zuzuwenden.

Jesus beginnt diesen Abschnitt mit den Worten: μικρὸν καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με. Sie sind den Jüngern unverständlich, und das bringen sie zweimal zum Ausdruck v. 17 und v. 18. Diese doppelte

und auch doppelt eingeleitete Antwort ist merkwürdig, ihrer Doppelheit und der Verschiedenheit der Fassung wegen:

v. 17.	v. 18.
τί ἐστιν τοῦτο ὃ λέγει ἡμῖν· μικρὸν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με, καὶ ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα.	*τοῦτο τί ἐστιν ὃ λέγει τὸ μικρόν; οὐκ οἴδαμεν τί λαλεῖ.*

Nach v. 18 ist den Jüngern das *μικρόν* das Rätselhafte in Jesu Rede; nach v. 17 sind es die Worte Jesu in v. 16 in Verbindung mit dem an v. 10 anklingenden *ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα.* Im Blick auf die Bemerkungen zu v. 5 muß dieser Satz Bedenken erregen, da v. 10 ebenso sicher dem Bearbeiter zuzuweisen ist, wie das ihm entsprechende *πρὸς τὸν πέμψαντά με* in v. 5. Daß der Verdacht berechtigt ist, ergibt sich daraus, daß Jesus in v. 19 sein Wort aus v. 16 wiederholt und zwar in genau derselben Fassung, nur mit dem Unterschied, daß statt *οὐκέτι* ein einfaches *οὐ* gewählt ist. Beide Male fehlt das in v. 17 stehende *ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα.* Daß eine Reihe von Unzialen und Übersetzungen auch in v. 16 das *ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα* haben, zeigt nur, wie nahe es lag, es aus v. 17 herüberzunehmen; um so bedeutungsvoller ist sein Fehlen in der Mehrzahl der Zeugen. Aus alledem wird man wohl mit Recht schließen dürfen, daß die Einleitungsformel v. 17: *εἶπαν οὖν ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς ἀλλήλους,* ursprünglich direkt die Worte der Jünger in v. 18: *τοῦτο τί ἐστιν ὃ λέγει τὸ μικρόν,* eingeführt hat, daß aber das Dazwischenstehende die Rede nicht bloß viel weitläufiger und voll unnötiger Wiederholungen, sondern auch verwirrt macht, indem es ganz fremde Gedanken einträgt. Wenn das *ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα* nicht hinter *μικρὸν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με* steht, sondern hinter *καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με,* so kann man nicht sagen, daß es jenes erklären solle, auch nicht, daß es die beiden Sätze erklären solle; denn dann müßte es noch ein *πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς* neben sich haben. Es kann sich also lediglich auf einen Hingang zum Vater beziehen, der auf das Wiedersehen folgt. Dafür gibt es dann nur die eine Erklärung, daß das Wiedersehen nicht das bei der Parusie, sondern das nach der Auferstehung ist, wo noch der Hingang zum Vater folgt, wie es 20, 17 zum Ausdruck kommt. Von einem zweimaligen Wiedersehen ist bisher nirgends etwas bemerkt worden, und wie in der Wiederholung seines eigenen Wortes Jesus in v. 19 auf den Zusatz *καὶ ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα* keine Rücksicht nimmt, so ist auch in der Deutung v. 20—22 von einem zweimaligen Fortgehen Jesu nicht die Rede; ja dieser Gedanke würde die Parabel in v. 21 vollständig zerstören. Mithin steht nach allen Seiten hin fest, daß v. 17 von *τί ἐστιν* bis v. 18 *ἔλεγον οὖν* Zusatz des Bearbeiters ist.

In v. 20 wird die eigentümlich rätselhafte Äußerung Jesu v. 16 dahin ausgeführt, daß die Zeit des Nichtsehens für die Jünger eine Zeit des Weinens und Klagens, für die Welt dagegen der Freude sein, daß aber diese Trauer

zur Freude werden wird. Daran schließt sich in v. 21 ein Gleichnis: das von der gebärenden Frau, der vor der Geburt des Kindes bangt, die aber alle Angst vergessen hat, wenn sie das glücklich geborene Kind erblickt. Daß hier eine Parabel der reinsten Form vorliegt, die jedem Versuche allegorisierender Auflösung Trotz bietet, bedarf nicht erst des Nachweises. Man versuche nur, die einzelnen Elemente, das Weib und das Kind, zu deuten. Wie über der Freude wegen der Geburt des Kindes alle vorhergegangene Angst vergessen ist, so auch, wenn der Tag des Wiedersehens angebrochen ist, wo der Jünger Herz von einer Freude erfüllt ist, die ihnen keiner nehmen kann, und wo alles sorgende Fragen vergessen ist.

Wenn ich die Worte v. 23a: *καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν*, dahin umgeschrieben habe, daß die Jünger am Tage des Wiedersehens an Jesus keine Frage mehr richten werden, so habe ich damit Stellung genommen in einem noch immer nicht entschiedenen Streit, ob nämlich in v. 23 *ἐρωτᾶν* im Sinne von „fragen“ oder von „bitten“ aufzufassen ist. Im 4. Evangelium laufen diese beiden Bedeutungen neben einander her. B. Weiß, der mit großer Entschiedenheit für die Fassung „bitten“ eintritt, begründet diese durch die Bemerkung, es sei im Folgenden nur vom Bitten die Rede, und zwar von einem an den Vater gerichteten Bitten. Aber im Vorhergehenden, an das sich doch v. 23a mit *καί* anschließt, ist garnicht vom Bitten, sondern nur vom Fragen die Rede. In v. 5 klagt Jesus, daß die Jünger in ihrem dumpfen Schmerze über seinen Fortgang ihn überhaupt nicht fragen, wohin er gehe; und nachdem die Rätselrede von dem doppelten *μικρόν* sie angestachelt hat, ihrem Sinn nachzuforschen, heißt es v. 19, daß Jesus gemerkt habe, daß sie ihn fragen wollten. Er gibt ihnen dann Antwort im Gleichnis von dem gebärenden Weibe und schildert den Tag, wo das zweite *μικρόν* sich erfüllt durch vier mit *καί* verbundene Hauptsätze: *πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει ἀφ᾽ ὑμῶν, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν.* Wie kann man nun bei dem letzten, der in so vollendeter Weise die ganze Gedankenreihe von v. 5 an abschließt, für *ἐρωτᾶν* die durch nichts vorbereitete Deutung „bitten“ annehmen? Jesus hat damit begonnen, daß er darauf hinwies, daß sie in ihrem Schmerze nicht den Mut hatten, ihn zu fragen; er schließt mit der Verheißung, daß sie, wenn die Trauerzeit vorüber sei, ihn vor Freude nichts fragen werden, weil alle Rätsel für sie gelöst sind. Es ist ganz unmöglich, diese klare Disposition der Rede zu übersehen, und nicht minder, daß dieser Satz dem Zuge aus der Auslegung der Parabel von der Geburt des Menschen *οὐκέτι μνημονεύει τῆς θλίψεως διὰ τὴν χαράν* entspricht.

Nun ist es ja allerdings richtig, daß im Folgenden nur vom Bitten die Rede ist, und dafür wird nicht bloß der Begriff *αἰτεῖν* gebraucht (v. 23. 24. 26), sondern auch *ἐρωτᾶν* (v. 26. 30). Dabei hat aber H. Holtzmann die Empfindung, daß v. 23b, die erste Aussage über das Bitten, „etwas unvermittelt“ eingeführt werde, und B. Weiß, daß v. 25, der Rückblick auf die

Gleichnisreden, „etwas gezwungen“ an das Vorhergehende angeknüpft werde, wie er auch von einer „etwas abgerissenen Behandlung“ des Gedankens in v. 23b und 24 redet: zwei wertvolle Geständnisse, die von Wellhausen geteilt werden („Vers 23b. 24 steht außer Zusammenhang mit dem Vorhergehenden“), und die uns die Enträtselung der folgenden Partie wesentlich erleichtern werden.

Während v. 23a von dem Tage des Wiedersehens redet, an dem die Jünger unverlierbare Freude erfüllen wird, verheißt Jesus v. 23b, daß ihre Bitte an den Vater Erhörung finden werde. Dieser Gedanke wird v. 24 näher so bestimmt, daß die Jünger bis jetzt (ἕως ἄρτι) den Vater in Jesu Namen nicht angerufen hätten, und führt zu der Aufforderung: αἰτεῖτε, καὶ λήμψεσθε, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη. Das kann doch nichts anderes bedeuten, als daß sie jetzt gleich eine Freude erfüllen werde, wie die ist, von der v. 22 beim Blick auf den Tag des Wiedersehens spricht. So auch Wellhausen: „Die Freude wird anders gefaßt als in Vers 22, sie ist schon gegenwärtig und hat ihren Grund in der Erfüllung des Gebets.“ Nun ist allerdings durch das μικρόν dieser Tag als bald nach der Zeit der Leiden eintretend hingestellt worden; aber daß das μικρόν sinnbildlich geredet ist, bedarf doch wohl nicht erst der Erklärung durch den Hinweis darauf, daß in die Zeit bis zum Wiedersehen alles das fällt, was vorher von Leiden, die über die Jünger ergehen werden, gesagt worden ist. Hier liegt eine Unklarheit vor, für die man im Folgenden nach Erledigung suchen muß.

Zunächst wird man allerdings durch den von B. Weiß konstatierten Eindruck, daß sich v. 25 „etwas gezwungen“ an das Vorhergehende anschließe, in Anspruch genommen. Wenn er meint, die Worte: ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν, müßten sich nur auf v. 23f. beziehen, so darf man wohl fragen, wo sich denn dort von Gleichnissen (in der Mehrheit!) etwas findet. Wenn er das neue Kindesverhältnis zu Gott ein Gleichnis nennt, so ist zunächst klar, daß von diesem Verhältnis in v. 23f. garnicht die Rede ist, sondern daß das nur eine Folgerung von B. Weiß aus dem Satz über das Gebet zum Vater ist. Aber selbst wenn man das zugeben wollte, so wäre doch immer nur Ein Gleichnis vorhanden. Und so sieht sich denn Weiß zu folgender charakteristischer Retraktion veranlaßt: „Allerdings ist der Plural absichtsvoll gebraucht, weil das einzelne ἐν παροιμίᾳ gebrauchte Wort hier nur in Betracht kommt als charakteristisch für seine Redeweise während seines irdischen Lebens überhaupt, die also der Evangelist selbst in viel umfassenderer Weise für eine bildliche erklärt, als seine Wiedergabe es voraussetzen ließ.“ Was der Bearbeiter des 4. Evangeliums unter παροιμία versteht, erhellt aus 10, 6, wo das erste Hirtengleichnis diese Bezeichnung erhält. Es liegt also kein Grund vor, den Begriff so zu verallgemeinern, daß er sich auf Jesu bilderreiche Ausdrucksweise überhaupt beziehen sollte, zumal wenn man sich dann, wie Weiß, gezwungen sieht, zu bemerken, gerade die Reden des 4. Evangeliums gäben zu einer solchen Charakteristik keinen Anlaß. Vor

allem aber heißt es doch, das Nächstliegende geflissentlich übersehen, wenn man nicht in Erwägung zieht, daß unmittelbar vorher in v. 21 ein Gleichnis ausgeführt ist, das ebenso wie das vom Hirten den Titel einer *παροιμία* verdient, das von der Geburt des Menschen.

Aber mit diesem allein wird der Ausdruck v. 25: *ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν*, nicht gerechtfertigt. Nun könnte man wohl auf die beiden Gleichnisse aus dem Winzerleben im Eingang des 15. Kapitels hinweisen. Aber einesteils stehen diese doch zu weit ab. Andererseits dienen sie ganz anderen Gedanken zur Erläuterung, als die sind, von denen im 16. Kapitel gehandelt wird. Nun geht aber dem Gleichnis von dem gebärenden Weibe ein Wort Jesu voraus, das in seinem Sinne von den Jüngern nicht verstanden wird, und dem zweifellos in irgend einem Grade bildlicher Charakter eignet, v. 16: „Ein wenig, und nicht mehr schaut ihr mich; und wieder ein wenig, und ihr werdet mich sehen.“ Der Bearbeiter hat natürlich diese Worte aufgefaßt als eine Mitteilung Jesu über die bevorstehenden Ereignisse: Jesu Verschwinden bei Tod und Begräbnis, sein Wiedererscheinen nach der Auferstehung, sein Fortgang zum Vater bei der Himmelfahrt. Daß damit ganz fremde Vorstellungen eingeführt worden sind, ist oben erwiesen worden. Im Original fällt es auch sofort ins Auge, daß sich die Antwort der Jünger auf Jesu Wort v. 18 auf das eigentümliche Spiel mit dem Wort *μικρόν* bezieht. Das legt den Gedanken sehr nahe, daß auch in v. 16 eine *παροιμία* vorliegt; irgend ein Spiel, wo man sich versteckt und dann gleich wieder sichtbar wird, wie es heutzutage die Erwachsenen mit den Kindern spielen, und wie es, wie die meisten der einfachen Kinderspiele, in allen Völkern und zu allen Zeiten existiert haben wird. Dieses Spiel, wo sich die Mutter versteckt, sodaß das Kind eine ernste Miene macht, und wo sie dann sofort wieder erscheint und das Kind aufjauchzt, ist das Bild, die *παροιμία*, durch die Jesus die Lage der Jünger klärt: eine Redeweise, die sich würdig seinen unsterblichen Worten von den Lilien des Feldes und den Vögeln des Himmels an die Seite stellt. Aus dem Gebiet des Kinderspieles stammt auch das Gleichnis von den Kindern, die am Markte sitzend ihren Kameraden zurufen: Wir haben euch gepfiffen, und ihr habt nicht getanzt; wir haben geklagt, und ihr habt nicht gejammert: Matth. 11, 16f. Luk. 7, 31f. An unsrer Stelle handelt es sich um das Spiel mit kleinen Kindern, mit denen die Mutter kost, und daran schließt sich, als nahe verwandtem Gebiete entnommen, das Gleichnis von dem gebärenden Weibe. Beim Blick auf die Gleichnisse in Kap. 10 und 15 kann es nicht verborgen bleiben, daß es sich alle drei Male je um zwei Gleichnisse handelt, die demselben Gebiete entnommen sind, dem der Schafzucht, des Weinbaus und des häuslichen Lebens; und bei allen sieht man, wie sie hervorgewachsen sind aus einer bestimmten Situation, und wie sich aus dem ersten Gleichnis in psychologisch durchsichtiger Weise das zweite entwickelt. Vollends gesichert wird die Deutung von v. 16 beim Blick auf 13, 33: *τεκνία, ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμί.*

Stand, wie wir nachgewiesen haben, Kap. 15 und 16 ursprünglich vor 13, 31b, so blickt hier das charakteristische *μικρόν*, das außer 16, 16—19 im Original nur noch 7, 33 (*ἔτι χρόνον μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμί*) vorkommt[1], ja ganz offenbar auf 16, 16ff. zurück; das Fehlen des 7, 33. 12, 35 stehenden *χρόνον* macht das noch sicherer. Was bedeutet es nun, daß Jesus die Bemerkung 13, 33: *ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμί*, einleitet mit der Anrede *τεκνία*? In dem Zusammenhange, wie er sich jetzt darbietet, ist nirgends ein Anlaß dafür zu entdecken. Die Szenen in 13, 1—30 legten es doch gewiß nicht nahe, die Jünger als Kindlein zu bezeichnen. Im Neuen Testament begegnet *τεκνία* als Anrede der Leser in 1 Joh. 2, 1. 12. 28. 3, 7. 18. 4, 4. 5, 21 und Gal. 4, 19, wo Paulus die Galater als solche bezeichnet, um die er in Geburtswehen liegt. Bei dieser Seltenheit der Anwendung genügt doch wohl zur Erklärung des Ausdruckes 13, 33 nicht ein Hinweis auf die Zärtlichkeit dieser Bezeichnung. Hat dagegen Jesus kurz vorher in einem Bild aus dem Kinderleben sein Verschwinden und Wiedererscheinen anschaulich gemacht, so ist es sehr begreiflich, wenn er die Jünger anredet: „Kindlein, noch ein wenig bin ich bei euch", und wenn er, denselben Gedanken noch einmal aufnehmend, in 14, 18 sagt: *οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς*: ein Kreis von bildlichen Anschauungen aus dem Kinderleben, wie er ähnlich in den innigen Ausführungen des Paulus 1 Thess. 2, 7f. 11. 17 vorliegt.

Unter diesen Umständen bedarf es keiner fernliegenden Vermutungen zur Erklärung von v. 25a: *ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν*. Es bezieht sich einfach auf die bildlichen Darstellungen, durch die Jesus in diesem Abschnitt der Abschiedsreden das Leid der Jünger stillen will.

So durchsichtig dieses ist, so verwirrend die in v. 25b—31 sich anschließenden Ausführungen, von denen Wellhausen bemerkt, sie zeigten ein sehr lockeres Gefüge. An den Hinweis Jesu auf die gesprochenen Gleichnisse fügt sich zunächst die Bemerkung: *ἔρχεται ὥρα ὅτε οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν, ἀλλὰ παρρησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀπαγγελῶ ὑμῖν*. Schon das ist auffallend, daß Jesus danach nicht bloß den vorangehenden parabolischen Abschnitt, sondern seine Reden in der Gegenwart überhaupt beurteilt als ein *λαλεῖν ἐν παροιμίαις*, das ein Ende haben wird in der Stunde, auf die er dort hinweist. Nun bedarf es wohl keines besonderen Beweises, daß Jesu Reden, gerade im 4. Evangelium, keineswegs durchweg ein Reden in Gleichnissen, bezw. in Rätselreden ist. Von den vorhergehenden Gleichnissen in v. 16ff. gilt aber gerade nicht, daß es Mitteilungen sind *περὶ τοῦ πατρός*, sondern es sind Hinweise auf die Freude, die sich bei den Jüngern nach dem bevorstehenden Leide einstellen wird. Nicht minder merkwürdig ist, daß dem Reden in Parabeln hier ein solches *παρρησίᾳ* gegenübergestellt wird, also ein Reden, das ohne Verhüllung die Geheimnisse der himmlischen Welt kundtut. Wie die vorhergehenden Parabeln, und auch die in Kap. 10 und 15,

1. Der Bearbeiter hat es noch 12, 35: *ἔτι μικρὸν χρόνον τὸ φῶς ἐν ὑμῖν ἐστίν.*

sich keineswegs auf die himmlischen Dinge bezogen haben, sondern auf die Angelegenheiten der Jünger, so war auch ebensowenig ihr Zweck der, etwas zu verhüllen, sondern ganz im Gegenteil, die Lage der Jünger durch Vergleich mit jenen Momenten aus dem Leben der Familie ins Licht zu stellen. Es findet sich mithin hier die Mark. 4, 10—12. Matth. 13, 10—13. Luk. 8, 10 ausgesprochene Ansicht, daß der Zweck der Gleichnisse der sei, das *μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* nicht zu enthüllen, sondern zu verbergen, also die Voraussetzung für die Auffassung des Gleichnisses als Allegorie, wie sie uns auch in den allegorisierenden Deutungen der Gleichnisse durch den Bearbeiter entgegengetreten ist. Daneben ist aber auch zu betonen, daß die immer wieder auftretenden Erklärungen von Worten Jesu durch den Bearbeiter, in denen diese zu Trägern geheimnisvoller Wahrheiten hingestellt werden, aus demselben Geiste stammen, der in 16, 25 Jesu ganze Redeweise als eine charakterisiert, durch welche die himmlischen Geheimnisse verhüllt werden.

Endlich ist es auffällig, daß bei der *ὥρα* in v. 25b an denselben Zeitpunkt gedacht wird, der v. 23 als *ἐκείνη ἡ ἡμέρα* bezeichnet wird und der in v. 26 geradezu als mit *ἡ ὥρα* identisch hingestellt wird. Nicht bloß im Gleichnis vom gebärenden Weibe wird die Zeit des Leides und der Schmerzen als *ὥρα* bezeichnet, sondern auch in den vorhergegangenen Teilen der Abschiedsreden 13, 1. 16, 2. 4, und in dem v. 25b parallelen Ausdruck in v. 32: *ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα*, ist es nicht die Zeit des Glücks, sondern die der Zerstreuung der Jünger; und auf denselben Zeitpunkt weist Jesus hin, wenn er sein Gebet Kap. 17 mit den Worten beginnt: *πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα.* — Von der Stunde, bezw. dem Tag, da Jesus nicht mehr in Bilderreden, sondern ohne Verhüllung sprechen wird, heißt es in v. 26, daß die Jünger dann in Jesu Namen beten werden, also eine Wiederaufnahme des Zusatzes des Bearbeiters in v. 23b. 24. Der Gedanke wird in negativer Fassung so weiter geführt, daß Jesus verneint, daß er den Vater für die Jünger bitten werde, da der Vater die Jünger lieb habe wegen ihrer Liebe zu Jesus und ihres Glaubens an ihn als den von Gott Ausgegangenen. Es braucht wohl kaum darauf aufmerksam gemacht zu werden, daß die Versicherung, Jesus werde den Vater der Jünger wegen nicht bitten, in ausdrücklichem Widerspruch zu 14, 16. 17, 9 steht.

Daß Jesu Ausgegangensein von Gott v. 27 gedacht ist unter Voraussetzung der himmlischen Präexistenz Jesu, ergibt sich aus v. 28, wo dem Ausgang aus dem Vater der Hingang in die himmlische Herrlichkeit zum Vater als etwas Entsprechendes gegenübergestellt ist. Dieser Äußerung Jesu begegnen die Jünger mit der Versicherung, daß er jetzt doch ganz ohne verhüllende Bilderrede von seinem Verhältnis zum Vater rede. Zugleich aber entnehmen sie dieser Äußerung über das, was den Menschen sonst verborgen ist, daß Jesus alle Dinge wisse und demgemäß nicht nötig habe, daß ihm jemand im Gebete seine Wünsche vortrage, da er ja ohnedies über die Wünsche der Bittenden im Klaren sei. Es liegt hier also ein ähnlicher Gedanke vor,

wie der in Bezug auf das Gebet zu Gott ausgesprochene Matth. 6, 8: *οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὧν χρείαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν.* Das *ἐρωτᾷ* in v. 30 auf einmal wieder im Sinne von „fragen" zu verstehen, obwohl es kurz vorher v. 26 im Sinne von „bitten" zu verstehen war, und nachdem es, wie nachgewiesen, der Bearbeiter auch in v. 23 so aufgefaßt hat, geht schlechterdings nicht an. B. Weiß sucht sich so den Grund zu seiner Behauptung zu sichern, daß er urteilt, es gehe v. 30 „ausschließlich auf v. 19, wo Jesus erkannte, was sie ihn fragen wollten, und antwortete, ehe sie gefragt". Mit Recht hat H. Holtzmann erwidert: „Nach v. 16—18 bedurfte es dazu keines übermenschlichen Scharfsinns." Und daraus sollten die Jünger die Überzeugung gewonnen haben, daß Jesus von Gott ausgegangen sei?! Will man den festgefugten Zusammenhang dieser Verse nicht willkürlich zerreißen, so muß man anerkennen, daß sich Jesus hier nicht einen besonderen Scharfsinn zuspricht in der Erkennung der Gedanken der Menschen, wie B. Weiß einen solchen mit Unrecht in v. 19 fand, wie er aber ausdrücklich 2, 25 (*οὐ χρείαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ*) erwähnt wird, einer Stelle, an die 16, 30 absichtlich anklingt. Während es 2, 25 von Jesus heißt, daß er erkannte, was im Menschen war, so heißt es 16, 30, daß er alles weiß; und dies versteht sich nach dem Zusammenhange vor allem von den himmlischen Dingen, sodaß hier dieselbe Vorstellung vorliegt wie in 3, 31f. Damit ist denn wohl genug an Beweisgründen dafür zusammengeführt, daß v. 25b—30 dem Bearbeiter angehören. Dann natürlich auch v. 31, der an das *πιστεύομεν* v. 30 anknüpfend zu v. 32 überleitet.

Schon oben ist darauf hingewiesen worden, daß v. 32 gerade so beginnt wie v. 25b:

v. 25b.	v. 32.
ἔρχεται ὥρα	*ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα,*

daß sich also v. 32 ebenso leicht an v. 25a anschließt. Aber während der Bearbeiter in v. 25b von der Stunde, die er mit dem Tage der Freude identifiziert, sagt, daß Jesus dann nicht mehr in rätselhafter Bilderrede sprechen werde, heißt es hier: *ἰδοὺ ἔρχεται ὥρα καὶ ἐλήλυθεν ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια κἀμὲ μόνον ἀφῆτε.* Dabei ist also zunächst zu konstatieren, daß es sich hier, wie sonst immer in den Abschiedsreden, um die Stunde der Trennung und der beginnenden Leiden handelt. Sodann, daß Jesus damit den Bilderreden in v. 16—23a die nackte Tatsache gegenüberstellt. Was er dort in Bildern aus dem häuslichen Leben ausgesprochen hat, um den Jüngern dadurch die richtige Stellung zu den kommenden Ereignissen zu ermöglichen, zeigt er ihnen nun in der Wirklichkeit. Was er vor einem Jahr (6, 67) nur als eine Möglichkeit erwogen, das sieht er jetzt als unausweichliches Geschick vor Augen. Die beginnenden Anfeindungen (15, 18f. 16, 2a) werden die Jünger von Jerusalem in ihre Heimat versprengen. Vgl.

die Parallele Act. 8, 1. Jesus bleibt allein zurück. Aber ungebrochenen Mutes kann er fortfahren: *καὶ οὐκ εἰμὶ μόνος, ὅτι ὁ πατὴρ μετ' ἐμοῦ ἐστίν.*

Wenn Jesus im Anschluß an diese Worte in v. 33 sagt: *ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε*, so pflegt man dieses entweder auf den ganzen Inhalt von Kap. 15 und 16 oder gar auf alles von 13, 31b an zu beziehen. Letzteres ist natürlich von vornherein ausgeschlossen, wenn Kap. 15 und 16 unmittelbar hinter 13, 31a gehören. Aber auch die Beziehung auf Kap. 15 und 16 ist unmöglich. Dieselbe Wendung oder eine ähnliche tritt in Kap. 15 und 16 wiederholt auf; vgl. 15, 11. 16, 1. 4. 6. 25. Jedes Mal bezieht sie sich auf den unmittelbar vorhergehenden kleineren Redeabschnitt. Da nun den Worten 16, 32 im Original unmittelbar vorhergeht v. 25a *ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν*, so kann sich das *ταῦτα λελάληκα ὑμῖν* v. 33 nur auf v. 32 beziehen. Das ergibt sich auch mit Sicherheit aus der zweiten Hälfte von v. 33: *ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἔχετε· ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.* Jesus stellt seinen Jüngern, wie in 15, 18f. 16, 2, Trübsal in Aussicht, die ihrer von Seiten der Welt wartet. Wie er aber 16, 4 die Hoffnung ausspricht, daß sie auf die Leiden bereits dadurch gerüstet seien, daß Jesus sie ihnen in Aussicht gestellt hat, sodaß sie nicht davon überrascht werden, so weist er hier darauf hin, daß er im Kampf mit der Welt Sieger geblieben ist. Der Gedanke daran wird den Jüngern mitten in der Trübsal den Frieden geben, einen Frieden, der ihnen auf Grund ihres Glaubens an Jesus zugeht. Diese Gedanken von v. 33 ergeben sich nun allerdings unmittelbar aus v. 32, wo Jesus ihnen in voller Nacktheit ihr Geschick, wie es unmittelbar bevorsteht (*ἐλήλυθεν*), vor Augen rückt, aber auf dem Hintergrunde seines Verlassenseins von allen Menschen, auch von denen, die sonst treu zu ihm gehalten, seinen Mut beim Blick auf den Vater um so heller erglänzen läßt.

Jesu Gebet für die Jünger 17, 1—26.

Wenn Jesus das Gebet, das er unmittelbar an die vorhergegangenen Reden anschließt, ohne daß bemerkt wird, er oder die Tischgesellschaft sei vom Mahle aufgestanden, sondern lediglich, daß er seine Augen gen Himmel aufgehoben habe, mit dem Satze beginnt *ἐλήλυθεν ἡ ὥρα*, so kann über den Sinn nach den vorhergegangenen Reden kein Zweifel obwalten. Derselbe Ausdruck ist unmittelbar vorher 16, 32 gebraucht zur Bezeichnung des Zeitpunktes, wo Jesus in die Hand seiner Feinde gegeben wird und die Jünger zerstreut werden; eben dahin weist der gleiche Ausdruck 13, 1. Wenn diese Stunde 17, 1 als gekommen bezeichnet wird, so ist es allerdings in hohem Maße überraschend, daß Jesus fortfährt: *δόξασόν σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς*

δοξάσῃ σέ. Jesus bittet hier um seine himmlische Verherrlichung, damit er durch seine vom Himmel ausgehenden Wirkungen den Vater verherrliche. Von solchen den Vater verherrlichenden Wirkungen spricht 14, 13, wo der Bearbeiter den Worten des Originales, daß der an Jesus Glaubende größere Werke tun werde als Jesus, das in seinen Augen Anstößige nimmt durch den Zusatz, daß er. zum Himmel gegangen, der Seinigen Bitten erfüllen werde, ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ. An was für größere Werke der Bearbeiter dabei denkt, ergibt sich aus 17, 2: καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον: es ist die Wirkung über den bisherigen kleinen Kreis im jüdischen Volk hinaus auf die ganze Menschheit. Diese Wirkung vermittelt sich natürlich durch die Predigt unter den Heiden, und ihr Thema bringt offenbar v. 3: αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. Durch μόνος und ἀληθινός wird Gott als der einzige und wahrhaftige der Vielheit der heidnischen Götter und Götzen gegenübergestellt. Die Menschen sollen also den Vater als den einzigen, wahrhaftigen Gott erkennen. Als was sollen sie nun aber den vom Vater gesandten Jesus Christus erkennen? Ist τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν nicht als Apposition zu σέ, sondern als Prädikat — erkennen als den einzigen wahren Gott — aufzufassen, so gehört es natürlich auch zu dem von Gott gesandten Jesus Christus. Es liegt hier also der Gedanke vor, der gleich zu Anfang des Prologs ausgesprochen ist: θεὸς ἦν ὁ λόγος . . πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν; und noch deutlicher 1 Joh. 5, 20, wo es mit Bezug auf das unmittelbar vorhergehende ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ heißt: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος. Die Frage, wie sich das damit vertrage, daß 1 Joh. 5, 20a Gott als ἀληθινός bezeichnet ist, kann an dieser Stelle nicht erledigt werden; jetzt genügt der Hinweis darauf, daß in einer der unsrigen Stelle nahe verwandten (vgl. die gleichen Vorstellungen ἀληθινὸς θεός, ζωὴ αἰώνιος, auch 1 Joh. 5, 21 der Gegensatz zu den εἴδωλα) Jesus Christus als der wahrhaftige Gott bezeichnet wird. Ist nun schon durch die in 17, 3 sich zeigende christologische Anschauung gesichert, daß wir hier den Bearbeiter vor uns haben, so ergibt sich das ebenso deutlich daraus, daß Jesus sich hier Ἰησοῦν Χριστόν nennt, wie es im ganzen Evangelium nicht seinesgleichen hat, und wie es sich natürlich nur aus dem kirchlichen Sprachgebrauch erklärt, der uns im Original nirgends entgegengetreten ist. Überhaupt aber ist die Erläuterung des Begriffs ζωὴ αἰώνιος in v. 3 völlig unbegreiflich in einem Gebet, das in so gespannter Lage gehalten sein soll.

B. Weiß sucht diese Bedenken durch folgende charakteristische Erwägung zu beseitigen: „(Es) erhellt ja aus dem ganzen Verse, der eine spezifisch johanneische Anschauung ausdrückt, daß hier die Erläuterung des Evangelisten sich in die freie Reproduktion des Gebetes einmischt. Gerade die Naivetät, mit der es geschieht, ist höchst charakteristisch für die erläuternde und deutende Wiedergabe der Christusreden durch den Evangelisten.“ So wird

hier also wieder der Bearbeiter auf Kosten des Originales abgewehrt. Was ist bei solcher Vermischung der Worte Jesu mit denen des Evangelisten überhaupt noch von dessen Fähigkeit und Willigkeit, die Ereignisse getreu zu überliefern, zu halten? Dabei handelt es sich hier nicht um eine Lage, die nur eine gewisse Durchschnittsstimmung Jesu zeigte, sondern um einen der ergreifendsten Momente seines Lebens. Wenn der Berichterstatter diesen wirklich erlebt hat, dann kann man zwar noch immer nicht erwarten, daß er Jesu Gebet wörtlich genau mitgeteilt habe, wohl aber, daß er von dem Ganzen eine so scharf umrissene, sichere Vorstellung bewahrte, daß es ihm unmöglich war, gleich zu Anfang des Gebetes derartige eigene Reflexionen einzumischen, wie sie in v. 3 vorliegen. Mit diesem Vers hängen aber v. 1b und 2 eng zusammen. Sie geben sich als vom Bearbeiter stammend schon dadurch zu erkennen, daß sie, wie oben gezeigt, die Terminologie des Bearbeiters zeigen und auf Stellen zurückgreifen, die durchaus dem Bearbeiter angehören. Mehr aber noch zeigen sie ihre Art darin, daß sie Gedanken aussprechen, die weder in den vorangehenden Reden noch im Original der folgenden Gebetsworte sich finden. Von einer Wirksamkeit Jesu nicht bloß in Bezug auf Israel, sondern auf die ganze Menschheit (*πᾶσα σάρξ*) weiß das Original nichts, geschweige daß dieser Gedanke so im Vordergrunde stände, daß er sich als erster in Jesu Gebete geltend machen könnte. Die *ἄλλα πρόβατα* 10, 16 haben nach dem Original mit den Heiden nichts zu tun; der Bearbeiter ist es, der sie so verstanden haben mag, wie er denn auch 11, 52 von einer Wirkung des Todes Jesu auf die Heidenwelt spricht. Der hier vorliegende Gedanke entspricht genau den Worten Jesu im Schluß des Matthäus-Evangeliums: *ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη . . . . διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν. καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*, sowie den christologischen Ausführungen des Bearbeiters 5, 20. 10, 18. 13, 3 u. a.

Daß v. 1b—3 nicht dem Original angehören, merkt man noch deutlicher, wenn v. 4 einsetzt: *ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω.* Während v. 1b die Verherrlichung Gottes durch Jesus darin sieht, daß dieser vom Himmel her alle Welt zur Erkenntnis Gottes bringt, sodaß alle Lande seiner *δόξα* voll werden[1], so sagt Jesus v. 4, er habe seinen Vater auf Erden dadurch verherrlicht, daß er das Werk vollendet habe, das ihm dieser auszuführen aufgegeben. Nach v. 1b. 2 steht Jesus noch vor dem Werk, durch das der Vater verherrlicht wird; hier ist es bereits vollendet. Nach v. 2 hat Gott dem Sohne *πᾶσα σάρξ* gegeben, damit er ihr das ewige Leben vermittle; nach dem, wie man sofort sieht, mit v. 4 eng zusammenhängenden v. 6a hat Jesus Gottes Namen den Menschen offenbart, und was über diese im Folgenden ausgesagt wird, zeigt, daß Jesus darunter seine Jünger, die

1. Vgl. Psalm 72, 19. Jes. 6, 3. Hab. 3, 3.

an ihn Glaubenden versteht. Damit ist dann wohl bewiesen, daß v. 1b—3 dem Bearbeiter angehören und natürlich ebenso v. 5: *καὶ νῦν δόξασόν με σύ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.* Dieser Gedanke greift ja offenbar wieder auf v. 1b zurück und zugleich auf 1, 1f. und schneidet dadurch rücksichtslos die deutliche Fortsetzung des Gedankens von v. 4 in v. 6 ab.

Auch Wellhausen hat die Differenzen zwischen v. 1b—3 und v. 4 erkannt: „Nach Vers 1—3 verherrlicht der Vater den Sohn zu dem Zweck, daß der Sohn ihn verherrliche, und zwar durch Ausbreitung seiner Macht über alles Fleisch, d. h. durch die Christianisierung aller Menschen. . . . Hier ist die Verherrlichung des Sohnes durch den Vater das Prius und die des Vaters durch den Sohn das Posterius; die Aufgabe des Sohnes liegt noch in der Zukunft, und sie bezieht sich auf alle Menschen. Nach Vers 4ff. aber verherrlicht (oder nach v. 5: er versetzt ihn wieder in seine präexistente Herrlichkeit) der Vater den Sohn zum Lohne dafür, daß der Sohn ihn schon verherrlicht hat, und zwar durch die Offenbarung des göttlichen Namens und der göttlichen Wahrheit an die Jünger. Da ist die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn das Prius und die des Sohnes durch den Vater der Dank dafür; die Aufgabe des Sohnes ist schon auf Erden, vor seiner Himmelfahrt, vollendet, und sie ist nicht universal, sondern auf einzelne Auserwählte beschränkt.“ Wellhausen fügt zu dieser im wesentlichen richtigen Charakterisierung hinzu: „Doch können die beiden Aussagen wohl neben einander bestehen, da sie sich durch die Zeit und das Subjekt unterscheiden; der himmlische Jesus wirbt um die Welt, der irdische hat die Jünger geworben.“ Wenn aber in v. 1b—3 der himmlische Christus redet, so stammen diese Worte eben nicht aus der v. 1a geschilderten Situation. Wenn dagegen v. 4 Worte aus dieser Situation einsetzen, ohne daß die Veränderung der Szene irgendwie angegeben wird, so ist damit erwiesen, daß v. 1b—3 dem Bearbeiter angehören. Wäre Wellhausen nicht von vornherein mit einer gewissen Antipathie an das Gebet herangetreten, so würde er sich, ganz seinen sonstigen Neigungen zuwider, nicht so schnell mit einer billigen Harmonisierung beruhigt haben.

Daß sich mit v. 6 der Gedanke der Grundschrift fortsetzt, ist ebenso deutlich, als daß das Stück v. 6—8 an jener unerträglichen Weitschweifigkeit leidet, die regelmäßig als durch Eingriffe des Bearbeiters in den Grundtext veranlaßt erwiesen worden ist. Man darf schon zweifelhaft sein, ob der an *τοῖς ἀνθρώποις* in v. 6 sich anschließende Relativsatz: *οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου*, nicht auf den Bearbeiter zurückgeht. In v. 7f. sind nicht Menschen, sondern Neutra das Objekt von *διδόναι*. Speziell heißt es zweimal v. 11 vom Namen Gottes: *ᾧ δέδωκάς μοι*. Dazu kommt, daß diese letzte Stelle vom Bearbeiter 18, 9 so wiedergegeben wird: *οὓς δέδωκάς μοι, οὐκ ἀπώλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα*. Hier sehen wir, daß der Bearbeiter das neutrale Objekt in das maskulinische umgeändert hat, wie ein Gleiches auch bei 6, 37. 39 beobachtet werden konnte; vgl. S. 149ff. Diese Beobachtungen regen zu

der Vermutung an, daß auch v. 6 ursprünglich zu lesen war: *ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα, ὃ δέδωκας.* Es ist begreiflich, daß man ein Personalobjekt vermißte und deshalb *τοῖς ἀνθρώποις* einschob, in Folge davon aber nicht bloß das folgende Relativ *ὅ* in *οὕς* korrigieren, sondern auch den damit gegebenen Gedanken weiter ausführen mußte. Es ist das geschehen in Erinnerung an 15, 19; aber hier geht das Herausheben der Jünger aus der Welt bedeutsamerweise nicht auf ein Geschenk Gottes an Jesus zurück, sondern auf eine Auswahl von Seiten Jesu selbst. Haben wir in v. 6 den Text der Grundschrift wieder hergestellt, so versteht es sich, daß von *ἐκ τοῦ κόσμου* an der ganze Vers dem Bearbeiter angehört; nicht minder v. 7. Erst v. 8: *τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, καὶ αὐτοὶ ἔλαβον καὶ ἔγνωσαν,* kehrt zurück zu dem nach v. 6a verlassenen Punkte, und nun wird auch klar, wie die dem Bearbeiter zugewiesenen Worte Gedanken verwendet haben, die jetzt in diesem Satzgefüge zweimal stehen; vgl. mit v. 6b *τὸν λόγον σου τετήρηκαν* v. 8: (*τὰ ῥήματά σου*) *αὐτοὶ ἔλαβον;* mit v. 7: *νῦν ἔγνωκαν* v. 8: *καὶ ἔγνωσαν.* In v. 8 ist dann aber offenbar durch den Bearbeiter noch einmal eine Verdoppelung der Gedanken hineingekommen: In den Satz *καὶ ἔγνωσαν ἀληθῶς ὅτι σύ με ἀπέστειλας* hat er, um seinen Lieblingsgedanken von dem Hervorgehen Jesu aus dem Zustande himmlischer Präexistenz zu Rechte kommen zu lassen, eingefügt: *ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον, καὶ ἐπίστευσαν.* Dahingestellt bleiben muß, ob die Jünger in der Grundschrift nur pronominal bezeichnet worden sind, oder ausdrücklich; ersteres ist mir wahrscheinlicher. Je enger man den Zusammenschluß des Gebets mit der vorhergehenden Rede faßt, um so überflüssiger ist eine genauere Bezeichnung der Personen, von denen Jesus redet.

Den ersten kleinen Abschnitt des Gebets, v. 1—8, pflegt man als Bitte um die Verherrlichung Jesu zu bezeichnen. Davon kann bei der von uns wiederhergestellten Grundschrift garnicht die Rede sein; denn hier findet sich nicht Ein Wort über die Verherrlichung Jesu, sondern nur in v. 4 die Bemerkung, daß Jesus den Vater verherrlicht habe durch Ausführung des ihm aufgetragenen Werkes. Die paar nach Ausscheidung der Zusätze des Bearbeiters zurückbleibenden schlichten Sätze sind ein kurzes Bekenntnis, daß Jesus das ihm aufgetragene Lebenswerk zu Ende geführt habe.

Auf das Bekenntnis folgt mit v. 9 die Bitte: *ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ.* Aber bis zu deren wirklichem Anfang in v. 11b: *πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι,* folgt noch eine längere Auseinandersetzung, von der Wellhausens Bemerkungen gelten, daß der Gedankengang nicht immer leicht zu erkennen sei und zuweilen unterbrochen werde, und daß Jesus dem Vater streckenweise Vortrag halte. Zu diesen Bedenken im allgemeinen treten sofort spezielle hinzu. Als eine die Innigkeit des Gebetstones ebenso wie das Bild Jesu trübende kühle Reflexion müssen die Worte gelten: *οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ.* Das unbestochene Gefühl, das es nicht begreift, wie diese Worte in einem so von Liebesinnigkeit überfließenden Gebete Platz

finden konnten, werden exegetische und biblisch-theologische Reflexionen nicht aus der Welt schaffen. Als Muster einer wirkungslosen Rechtfertigung des Textes zitiere ich B. Weiß: „Das οὐ περὶ τοῦ κόσμου bezieht sich nur auf diese gegenwärtige Fürbitte, die ja nicht die gottfeindliche Welt, sondern die betrifft, die Gott selbst Jesu gegeben habe." Und diese Erklärung mußte im Gebete gegeben werden?! Da ist es doch richtiger, auf Jer. 7, 16. 14, 11 zu verweisen. Wir befinden uns hier vielmehr offenkundig auf der Spur dessen, der v. 6b hinzugefügt hat. Der Zusatz οὐ περὶ τοῦ κόσμου bedingt die folgende positive Behauptung: ἀλλὰ περὶ ὧν δέδωκάς μοι, ὅτι σοί εἰσιν. Diese Rücklenkung zum Gedanken von v. 6b findet in v. 10 eine Fortsetzung: καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σά ἐστιν καὶ τὰ σὰ ἐμά. Hier wird vollkommene Besitzgemeinschaft zwischen Jesus und Gott ausgesagt, ganz so wie es der Bearbeiter 16, 15 ausgesprochen hat: πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν, oder 17, 2. Es entspricht auch der Satz καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς keineswegs dem, was sich in der Unterhaltung Jesu mit seinen Jüngern gezeigt hat; von der eigenen Verherrlichung hat Jesus im Vorigen überhaupt nicht geredet. v. 11a bildet von dem Preis der Jünger in v. 10 einen Übergang zu der Bitte in v. 11b, der seine Gedanken aus v. 12f. genommen hat, wo sie besser am Platze sind. Somit wird die Grundschrift erst mit πάτερ ἅγιε v. 11b einsetzen. Das Attribut zu πάτερ deutet an, wohin die Bitte geht: dahin, daß Gott denjenigen, an denen Jesus sein Werk mit Erfolg begonnen hat, den Beistand zur sittlichen Vollendung geben wolle. Damit reimt sich dann allerdings die Zweckangabe ἵνα ὦσιν ἓν καθὼς ἡμεῖς nicht. Sie scheint eine aus anderem Zusammenhang herübergenommene Einschaltung des Bearbeiters zu sein. Wellhausens Behauptung: „Der Passus 11. 12 fällt ganz aus der angenommenen Situation heraus. Mit offnem Visier redet der himmlische Jesus, nicht der irdische", scheitert an dem zweimaligen πρὸς σὲ ἔρχομαι. Das ἦμην in v. 12 ist ebenso wenig auffällig wie das gleiche in 16, 4. Jesus sieht auf die zum Abschluß gekommene Zeit gemeinsamen Lebens mit den Jüngern zurück.

Solange Jesus bei ihnen war, hat er seine bewahrende Tätigkeit selbst geübt, und sie ist ihm gelungen bis auf Judas, der sich losgelöst hat und ins Verderben gegangen ist. Wenn bei seiner Erwähnung in v. 12 hinzugefügt wird ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ, so stört ein derartiger Schriftbeweis nicht bloß die Unmittelbarkeit des Gebetswortes, sondern muß auch als ein Rückweis auf 13, 18 dem Bearbeiter zugewiesen werden, der dann auch v. 13 hinzugefügt haben wird, der in der bekannten Weise des Bearbeiters die Fortführung des Gedankens von v. 12 aufhält und Gott Vortrag hält über einen Gedanken, der in der Rede an die Jünger 15, 11 am Platze war.

Auch Wellhausen sieht in v. 13 einen Einschub, meint aber, daß dazu auch der erste Satz von v. 14 (ἐγὼ δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου) gehöre. Es ist das wohl nicht richtig, da dieser Satz mit v. 13 nichts zu tun hat, sondern neben dem Gedanken von v. 12 geradeso steht, wie in der Grundschrift v. 8 neben v. 6a. Außerdem aber bereitet v. 14a den Satz v. 17: ἁγίασον αὐτοὺς

ἐν τῇ ἀληθείᾳ· ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν, vor. Ganz ähnlich wie in Kap. 15 mit dem Gedanken an die Reinigung der Jünger und die ihnen von Jesus zu Teil gewordene Begabung der an den Haß der Welt verbunden wird, so auch hier in v. 12 und 14. Während aber dort der Gedanke der Beruhigung der Jünger angesichts des ihnen drohenden Geschickes die Ausführung in 15, 18—16, 4 bestimmte, so hier, dem Leitmotiv πάτερ ἅγιε v. 11 entsprechend, der Gedanke der Bewahrung vor dem Bösen: v. 15: οὐκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ. Der Vers 16 (ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσὶν καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου) ist eine so vollkommene Wiederholung von v. 14b, daß man zweifeln kann, ob er vielleicht nur durch Schreiberversehen dahin gekommen ist oder durch das in diesem Kapitel ganz besonders bemerkbare Streben des Bearbeiters, die Rede breiter und, wie er vielleicht wähnte, feierlicher zu gestalten. Jedenfalls stört es den Fortschritt des Gedankens, der direkt von v. 15 zu v. 17 führt, von der Bewahrung vor dem Bösen zur Heiligung im Worte der Wahrheit.

Mit v. 18 (καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κἀγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον) scheint ein neuer Abschnitt des Gebetes zu beginnen, der von der Missionstätigkeit der Apostel. Stutzig machen muß dagegen nun freilich, daß der Gedanke von der Heiligung der Jünger mit v. 17 nicht zu Ende kommt, sondern mit v. 19 offenbar weiter geführt wird. Und so ergibt sich das merkwürdige Verhältnis, daß die zusammengehörigen Verse 17 und 19 durch 18, und daß 18 und 20 durch 19 von einander getrennt werden. Zur Lösung der damit gestellten Probleme gilt es zunächst die Frage zu beantworten, auf welche Stelle des Evangeliums denn v. 18 zurückweise. In den Abschiedsreden wird die Entsendung der Jünger durch Jesus berührt in 15, 16: ἔθηκα ὑμᾶς ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέρητε. Aber S. 308 ist nachgewiesen worden, daß das ὑπάγητε Zusatz des Bearbeiters sei. Nicht besser steht es mit 4, 38: ἐγὼ ἀπέσταλκα ὑμᾶς θερίζειν ὃ οὐχ ὑμεῖς κεκοπιάκατε, das nach S. 104 einer Partie angehört, die durch den Bearbeiter aus einem anderen Evangelium in das vierte hinübergeführt worden ist. So findet sich tatsächlich in der Grundschrift keine Stelle, auf die v. 18 zurückweisen könnte; in den Synoptikern um so mehr. Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit, daß v. 19 nicht als eine spätere Einschaltung beseitigt werden kann, daß er vielmehr den Gedanken von v. 17 weiter fortführt, während v. 18 und 20 vom Bearbeiter eingefügt worden sind. Daß die Worte v. 19: καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ, an v. 17: ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ, anklingen, ist klar; ebenso der Unterschied zwischen beiden Gedanken. In v. 17 handelt es sich um eine Heiligung der Jünger durch das Wort der Wahrheit, in v. 19 um eine wahrhafte (ἐν ἀληθείᾳ, nicht ἐν τῇ ἀληθείᾳ) Heiligung durch eine solche, die Jesus an sich selbst vollzieht. Daß dabei an Jesu Tod als freiwilliges Opfer zu denken sei, ist fast allgemeine Annahme. Der Ausdruck ἁγιάζειν für die

Aussonderung zum Opfer einerseits[1] und die Anwendung dieses Begriffs auf den Märtyrertod der Frommen in der Zeit der Makkabäer andererseits[2] legen es nahe, daß hier die Heiligung der Jünger als durch den Opfertod Jesu sich vollziehend vorgestellt wird, ganz so, wie die Wirkung der Opfer der makkabäischen Zeit gesehen wird in der Reinigung des Volkes von Sünden; vgl. außer der in Note 2 zitierten Stelle noch 4 Makk. 6, 29: *καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα.* Allein daß damit ein Gedanke eingeführt werden würde, der völlig unvorbereitet wäre, sofern er in den Abschiedsreden nie auch nur gestreift wird, liegt auf der Hand. Im Laufe des Evangeliums klingen verwandte Töne dann und wann an, besonders 1, 29 und 11, 51f.; aber es sind regelmäßig offenbare Zusätze des Bearbeiters. Da nun durch die Erkenntnis, daß v. 18 und 20 Zusätze des Bearbeiters sind, der Ausweg verlegt ist, auch v. 19 als späteren Zusatz zu fassen, so fordert dieser eine Erklärung, die vom Tode Jesu absieht. Das ist nun ja auch schon dadurch nahe gelegt, daß die Heiligung, die für die Jünger in Aussicht genommen ist, durch *καὶ αὐτοί* in Parallele gestellt wird zu der, die Jesus an sich vollzieht. Dann kann dabei nicht an den Tod gedacht werden, sondern an Jesu Halten der Gebote des Vaters 15, 10, das in dem Verhalten der Jünger eine Parallele haben soll, das also auch für die Jünger geschieht. Dabei ist zu beachten, daß sich v. 19 in einem Zusammenhang der Grundschrift befindet, der von dem Haß der Welt und der Gefahr der Versuchung für die Jünger handelt, v. 15. In Bezug darauf ergeht die Bitte um ihre Heiligung durch das Wort der Wahrheit v. 17; in Bezug darauf ist natürlich auch die Heiligung Jesu v. 19 zunächst gemeint. Dann ist dabei zwar nicht zunächst an Jesu Märtyrertod zu denken, wohl aber an alles, was durch seine Seele geht, als er vom Mahle nach dem Ölberge aufbricht 14, 31: *ἀλλ' ἵνα γνῷ ὁ κόσμος ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα καὶ καθὼς ἐνετείλατό μοι ὁ πατήρ, οὕτως ποιῶ.*

Nun wird es auch möglich sein, sich durch das Gewirr der folgenden Sätze hindurchzufinden. Jeder, der die Verse 20—23 liest, wird den Eindruck bekommen von wunderlichen Wiederholungen und Verbreiterungen, wie sich solche bisher immer gezeigt haben, wenn der Bearbeiter seine Hand im Spiele hatte. v. 20 wendet sich in Konsequenz dessen, was v. 18 von der Missionsaufgabe der Jünger gesagt hatte, zu denen, die durch ihre Predigt bekehrt werden. Die Bitte geht in v. 21 zunächst auf eine Einheit aller (*ἵνα πάντες ἓν ὦσιν*), sodann speziell für die neu zum Glauben zu Gewinnenden auf die Gemeinschaft mit Gott und Christus (*ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν*). So ist denn nicht zu verkennen, daß v. 20f. dem Bearbeiter angehören. Wie steht es mit v. 22? Wellhausen meint, daß v. 22 bereits wieder von den primären

1. Vgl. Deut. 15, 19. 2 Sam. 8, 11.

2. Vgl. 4 Makk. 17, 19f.: *καὶ γάρ φησιν ὁ Μωϋσῆς· καὶ πάντες οἱ ἡγιασμένοι ὑπὸ τὰς χεῖράς σου. καὶ οὗτοι οὖν ἁγιασθέντες διὰ θεὸν τετίμηνται, οὐ μόνον ταύτῃ τιμῇ ἀλλὰ καὶ . . . τὴν πατρίδα καθαρισθῆναι, ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας.*

Jüngern die Rede sei. Es ist wohl schwer zu sagen, wo die Rede sich ausdrücklich den unmittelbaren Jüngern Jesu zuwendet mit Ausschluß der zweiten christlichen Generation. Sicher ist das der Fall in v. 25 (*καὶ οὗτοι ἔγνωσαν*). Vorher wird es darauf ankommen, die Gedanken zu untersuchen, ob sie zur Grundschrift stimmen, die nur von den unmittelbaren Jüngern Jesu handelt, oder zu den Ausführungen des Bearbeiters. Daß v. 22a (*κἀγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς*) an die Gedanken des Bearbeiters in v. 5 anknüpft, liegt auf der Hand. Mit ihm hängt offenbar v. 24 zusammen, und nicht minder deutlich ist das Zeugnis, das er selbst für seine Herkunft vom Bearbeiter ablegt. Er ist ganz des gleichen Charakters wie v. 5; auch hier der dem Bearbeiter charakteristische Hinweis auf Präexistenz und Verklärung. Dazu stimmt der Ton *θέλω* so garnicht zu dem Tenor der Abschiedsreden und dieses Gebetes, wo Bitte und demütiger Gehorsam alle Äußerungen Jesu beherrscht. Dagegen findet sich eine charakteristische Parallele in 5, 21 *οὓς θέλει ζωοποιεῖ*. Nicht minder ist es klar, daß mit 16, 22 eine Differenz besteht, sofern hier sich nicht die Vorstellung findet, daß Jesus, wenn die Zeit gekommen ist, wiederkehrt, um der Getreuen Leid in Freude zu verwandeln, sondern daß er den Willen ausspricht Gott gegenüber, die Seinen sollten sich aufhalten, wo er in himmlischer Herrlichkeit existiert. Das Fehlen des Parusiegedankens an dieser Stelle, die Wahl des Tempus *εἰμί* zeigt deutlich, daß dieser Gedanke von jemandem stammt, der Jesus in himmlischer Herrlichkeit weiß, in die durch göttliche Machtwirkung die gestorbenen Gläubigen aufgenommen werden. Mit Recht sagt Wellhausen: „Die Meinung ist schwerlich, daß die Kirche insgesamt durch die Parusie, sondern vielmehr, daß die einzelnen durch den Tod mit Jesus vereinigt werden.“ Das Gewichtlegen auf Jesu Verherrlichung und das staunende Anschauen derselben durch seine Anhänger stimmt so garnicht zu den stilldemütigen Äußerungen Jesu im Original.

Die Einigkeit der Jünger wird, wie Wellhausen richtig beobachtet, in v. 21 und 22 an sich hervorgehoben, nicht die mit Jesus und dem Vater, die vielmehr nur als Beispiel vorgehalten wird. In v. 23 schließt sich daran ein anderer Gedanke: *ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί*. Dieser führt die Vorstellung von v. 19 weiter fort: Jesu Selbstheiligung kommt ihnen zu gute, wenn sie Jesus in sich aufnehmen, wie Jesus Gott. Der Bearbeiter hat nicht bloß durch v. 22b, sondern auch durch *ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν* v. 23 den Gedanken der sittlichen Gemeinschaft mit dem der Einheit der Jünger verknüpft; nur zu jenem stimmt v. 23b: *ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας*. Dieser Gedanke schließt sich über v. 24 weg mit v. 25 zusammen durch die Vorstellung der noch fehlenden Erkenntnis der Welt. Dieser Zusammenhang erklärt auch die Anrede an Gott *πάτερ δίκαιε* und den engen Anschluß des folgenden Satzes an das Vorhergehende durch *καί*. Der Gedanke: „und die Welt hat dich nicht erkannt“, hat mit v. 24 nichts zu tun, wo Jesus den Willen ausspricht, daß die an

ihn Glaubenden seine himmlische Herrlichkeit sehen werden. Um so mehr mit v. 23, wo Jesus die Hoffnung ausspricht, daß die Welt durch das Werk seiner Jünger werde zur Erkenntnis gebracht werden. Noch hat die Welt den Vater nicht erkannt, aber Jesus hat ihn erkannt, und die Jünger haben ihn als den von Gott Gesandten erkannt. Ihnen ist durch Jesus der Name Gottes kund getan, damit Gottes Liebe, mit der er Jesus liebt, in ihnen sei.

Auch im letzten Verse zeigt sich die Hand des Bearbeiters. Das auch stilistisch störend eingeschobene *καὶ γνωρίσω* setzt eine vom Himmel aus ergehende Tätigkeit Jesu voraus, wie der Bearbeiter von einer solchen in v. 2f. gesprochen hat. Es wird damit auf den Gedanken des Bearbeiters von der missionarischen Wirksamkeit der Jünger Jesu angespielt und damit dem Schluß des Gebets ein Ausblick in die Zukunft gegeben. Aber auch das nachhinkende *κἀγὼ ἐν αὐτοῖς* scheint späterer Zusatz zu sein, der aus dem ganz andern Zusammenhang von v. 23 herübergenommen ist, in v. 26 aber nicht zu dem Hauptsatze paßt.

Vergleichen wir, was aus Kap. 17 der Grundschrift zugewiesen werden konnte, mit dem Texte des Gebetes in der jetzigen Gestalt des Evangeliums, so begreifen wir leicht, wie sich gegenüber der Verherrlichung dieses „hohepriesterlichen Gebetes“ von kritischer Seite starke Bedenken erhoben haben. Wellhausen meint, sein langer Atem und die gesalbte Feierlichkeit wirkten zweifelhafter als die ungesalbte des Gleichnisses 15, 4f. Die Reduzierung des Originales auf etwa ein Drittel des bisherigen Umfanges erledigt diese Einwände ohne weiteres. Nicht minder die anderen, daß man es hier nicht zu tun habe mit einem schlichten Augenblicksprodukte, sondern mit einem künstlerischen Aufbau in symmetrischen Verhältnissen, etwa in der Nachbildung der Abschiedsrede des Paulus an die Ältesten der Gemeinde zu Ephesus. So einfach und schlicht, wie das Original der Abschiedsreden in Kap. 15 und 16 sich darstellt, so auch das Gebet. Es wächst überaus natürlich hervor aus den unmittelbar vorhergehenden Worten der Rede, in denen Jesus der Stunde gedenkt, die jetzt vor der Türe steht, wo die Jünger zerstreut werden. Nichts anderes als diese Situation ist es, die Jesus ins Gebet treibt: Das irdische Verhältnis zwischen Meister und Schülern wird gelöst. Jesus bittet, daß dadurch seine Arbeit nicht vergeblich gemacht werde, daß der Vater sich dieser in der ihn und sie hassenden Welt allein Gelassenen annehmen wolle, damit schließlich auch die Welt erkenne, daß Gott ihn und sie geliebt habe. Dieser Charakter des Gebets ist allerdings durch den Bearbeiter gründlich verändert worden: Die Stunde des Abschieds wird zur Stunde der Verherrlichung Jesu, seiner Restitution in den Zustand seiner herrlichen Präexistenz bei dem Vater vor Erschaffung der Welt; und die Aussicht für die Jünger bezieht sich nicht auf ihre sittliche Vollendung unter den Menschen, sondern auf ihre Weltmission und die dadurch geschaffene una sancta ecclesia als besten Beweis für die göttliche Sendung Jesu. Auf diese Weise wächst das Gebet weit hinaus über die Situation, aus der es stammen soll.

Andererseits hat man betont, daß gewisse Hauptpunkte der Reden in Kap. 15 und 16 dem Gebete fehlen, „daß weder von dem Parakleten noch von der Parusie eine Spur sich findet.“ Freilich, wenn Kap. 17 nur ein Anhang ist, in dem die Gedanken von Kap. 15 und 16 noch einmal gebetsweise wiederholt werden, so ist dieses Fehlen auffallend. Nimmt man aber das Gebet so, wie es sich gibt, als hervorgewachsen aus 16, 32f., so ist es ganz in der Ordnung, daß in ihm die Gedanken des Abschnittes 15, 1—16, 4 wiederkehren, nicht aber die von 16, 5—24. Denn was Jesus für seine Jünger auf dem Herzen hat, das gilt für die Zeit, wo er sie verlassen hat, und wo der Paraklet noch nicht an seine Stelle getreten ist, geschweige, wo Jesus selbst durch seine Parusie aller Traurigkeit und Versuchung ein Ende macht. Daneben ist es freilich als sehr charakteristisch zu beachten, daß der Bearbeiter bei seinen Zusätzen nicht an die Gedanken vom Parakleten angeknüpft, sie vielmehr durch die von der Einen allgemeinen Kirche ersetzt hat.

Für die Beurteilung der ursprünglichen Stellung des Gebets ist nun die Tatsache von besonderer Wichtigkeit, daß die Gedanken von Kap. 15, 1—16, 4 darin wiederkehren, nicht aber die von 13, 31—14, 31. Der Beweis für letzteres kann freilich erst durch genauere Untersuchung dieses bisher noch nicht näher ins Auge gefaßten Abschnittes geführt werden, bei der sich endgültig herausstellen muß, ob er an richtiger Stelle steht oder hinter Kap. 17 gehört. Die Untersuchung des Gebetes hat jedenfalls herausgestellt, daß dessen Original ganz ungeeignet ist, einen feierlichen Abschluß der Abschiedsreden, bezw. des Lebenswerkes Jesu, zu bilden. Es macht lediglich auf der 16, 32f. gewonnenen Gedankenstation Halt und erwägt dabei noch nicht einmal die wichtigen Gedanken von 16, 5—24. Eine Vorbereitung auf die Geschichte in Kap. 18f. ist es vollends nicht. Es ist also durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß es eine Unterbrechung der letzten Reden Jesu sei, die, wie ein Blick auf Matth. 11, 25ff. Luk. 10, 21f. zeigt, keinesfalls ohne Analogie, jedenfalls nicht unbegreiflich ist. Damit ist der weitere Gang der Untersuchung vorgezeichnet.

Die Schlußrede 13, 31—14, 31.

Auf den S. 297f. gegebenen Nachweis, daß sich 13, 31b an die Erzählung über den Fortgang des Verräters nicht anschließe, sei kurz zurückgewiesen. Die dort ausgesprochene Vermutung, daß v. 31b. 32 der Grundschrift nicht angehören, ist nun noch zu bestätigen. Zunächst ist es schon die beim Bearbeiter bekannte monotone Weitläufigkeit, die dieses Stück charakteristisch auszeichnet. Dazu kommt, daß der Gedanke der nahen Verherrlichung Jesu durch den Vater in 17, 1. 5. 24 offenbar als Zusatz des Bearbeiters nachgewiesen worden ist. So wenig es nun begreiflich ist, daß der Bearbeiter hinter dem Bericht von des Judas Fortgang das Bedürfnis empfunden haben sollte, diesen Zeitpunkt als den der Verherrlichung Jesu und Gottes durch

des ersteren zu Ende gekommenes Lebenswerk und der bevorstehenden Verherrlichung Jesu durch den Vater zu feiern, so begreiflich ist das am Schluß des Gebetes, das er weit über seine nächste Bedeutung hinausgehoben hat zu einem Zeugnis Jesu vor seinem Vater über sein vollendetes Lebenswerk und zu einem Ausblick auf seine Verherrlichung im Himmel und in der Kirche auf Erden. Auffallend ist dabei nur, daß die Worte 13, 31b. 32 nicht eingeleitet werden durch die Bemerkung, daß Jesus die folgenden Worte nicht mehr an Gott, sondern an die Jünger gerichtet habe. Allein zunächst ist es ja überhaupt möglich, daß sie nur die Bedeutung eines Referats des Bearbeiters haben sollen, da von Jesus in der dritten Person geredet wird. Dann aber zeigt z. B. Matth. 11, 25ff., wie sich an ein Gebet Jesu an den Vater ohne weitere Zwischenbemerkung eine Anrede an die Jünger schließen kann[1]. Fällt 13, 31bf. als Zusatz des Bearbeiters fort, so bedarf der Fortgang der Rede in v. 33 keiner besonderen Einleitung, da gleich das erste Wort, *τεκνία*, ausdrücklich betont, daß sich Jesus von dem Vater zu den Jüngern wendet.

Wellhausen beurteilt, wie auch ich früher getan, und wie es Heitmüller tut, v. 34f. als zwischeneingesprengte Verse, in denen ziemlich unmotiviert das Thema der Bruderliebe behandelt werde. Wenn er meint, v. 36 schlage deutlich auf v. 33 zurück und erweise dadurch v. 34f. als späteren Einschub, so ist das nicht ganz genau. Die Frage des Petrus v. 36: *ποῦ ὑπάγεις*, setzt nicht v. 33a (*τεκνία, ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμί*) voraus, sondern nur v. 33b: *ζητήσετέ με, καὶ καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι.* Diese Worte aber ergeben sich durch den stimmungslosen Rückweis auf 7, 33 und die unrichtige Beziehung der dortigen Rede Jesu auf seinen Hingang zum Vater (vgl. S. 170) als offenbaren Zusatz des Bearbeiters. Dagegen liegt kein Grund vor, v. 33a (*τεκνία, ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμί*), der den Rückbezug auf 7, 33 veranlaßt hat, der Grundschrift abzuerkennen. Diese Worte aber hängen eng mit v. 34f. zusammen. Das Wort *τεκνία* hat seine Parallelen im Neuen Testamente außer Gal. 4, 19 nur im ersten Johannesbriefe; dort aber gehört es auch zu den charakteristischen Ausdrücken, wie sein siebenmaliges Vorkommen 2, 1. 12. 28. 3, 7. 18. 4, 4. 5, 21 beweist. Von diesen Stellen ist es die fünfte 3, 18, die mit den Worten: *τεκνία, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλὰ ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ*, einen längeren Abschnitt über die Bruderliebe abschließt, der im Wortlaut und Gedanken vielfach mit 13, 34f. zusammenklingt; vgl. außer 3, 14—17 auch v. 23. Die Anrede *τεκνία* in Verbindung mit der Ermahnung zur Bruderliebe, erinnert außerdem charakteristisch an das von dem alten Johannes überlieferte letzte Mahnwort: filioli, diligite alterutrum (Hieronymus zu Gal. 6, 10). Daß dieses Gebot von Jesus als *ἐντολὴ καινή* bezeichnet wird, erklärt sich aus der v. 33b charakterisierten Situation. So lange Jesus

1. Anders in der lukanischen Parallele, wo die Worte Luk. 10, 23 eingeleitet werden durch *καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν.*

bei den Jüngern weilte, war er selbst derjenige, der ihre Gemeinschaft zusammenhielt; jetzt, wo er sie verläßt, gilt es für sie, die Pflicht der Bruderliebe als eine neue Aufgabe mit vollem Bewußtsein aufzunehmen, durch deren Erfüllung sie den Beweis erbringen werden, daß sie wirklich Jesu Jünger sind. Die auf den Spuren des Bearbeiters gehende Exegese weiß viel Großes zu sagen über die Neuheit des Gebotes, indem sie den Gegensatz zu *καινή* in allem Möglichen, nur nicht in dem sucht, was die konkrete Situation bietet. Besonders instruktiv ist auch hier das Verhältnis zu den Johannesbriefen. 1 Joh. 2, 7 sagt der Verfasser in Bezug auf das Wort, das den Lesern gepredigt ist, und dessen einer Teil das Gebot der Bruderliebe ist: *οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' ἐντολὴν παλαιάν, ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς*, und ganz ähnlich 2 Joh. 5: *καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, κυρία, οὐχ ὡς ἐντολὴν καινὴν γράφων σοι, ἀλλὰ ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους*. Die zweimalige Betonung, daß das Gebot der Liebe für die Leser nicht als ein neues in Betracht komme, ist doch schwerlich ohne Bezug auf Joh. 13, 34 zu denken. Das Gebot, das von Jesus als ein neues verkündet worden, ist seither bereits für die Christenheit ein altes geworden. So zeugen die beiden Johannes-Briefe für eine ältere Überlieferung, die tatsächlich in Joh. 13, 34 vorliegt. Nun findet sich in den Abschiedsreden Joh. 15, 12f. 17 zweimal sehr energisch das Gebot der *ἀγάπη* eingeschärft. Das würde durchaus gegen die Annahme sprechen, daß Kap. 15—17 ursprünglich vor 13, 31bff. gestanden, wenn nicht mit voller Sicherheit hätte nachgewiesen werden können, daß jene Stellen Zusätze des Bearbeiters sind. Auch die Gedanken von der Einheit der Kirche in 17, 21—23 fallen unter das gleiche Urteil, und da die Fußwaschungsgeschichte in der Grundschrift nur unter den Gesichtspunkt eines Symbols der sittlichen Reinigung fällt, so kann man sich auch nicht darüber wundern, daß 13, 34f. nicht wie in v. 12—15 von der *διακονία*, sondern von der *ἀγάπη* die Rede ist.

So wenig die Ermahnung zu gegenseitiger Liebe sich an die Szene vom Weggang des Judas anschließt, so vorzüglich an das Gebet Kap. 17, wo Jesus die Jünger Gott anbefiehlt, daß er sie vor dem Bösen in der Welt bewahre und mit seiner Liebe umfange. Der innig weiche Ton, der durch das ganze Gebet hindurchgeht, findet seine charakteristische Äußerung, wenn Jesus 13, 33 die Jünger *τεκνία* nennt, wie er sie nachher 14, 18 als *ὀρφανοί* bezeichnet.

Mit v. 36 setzt sich der Gedanke von v. 33b fort. Damit ist über den Abschnitt von Petri Verleugnung das Urteil gesprochen: er gehört der Grundschrift nicht an, sondern ist aus anderer Evangelienüberlieferung vom Bearbeiter eingeschaltet worden. Daß damit die in Kap. 18 berichtete Geschichte von der dreimaligen Verleugnung des Petrus durchaus übereinkommt, wird seiner Zeit nachgewiesen werden. Übrigens ergibt sich aus dem Vergleich mit der synoptischen Überlieferung Matth. 26, 35. Mark. 14, 31. Luk. 22, 33, daß die Wendung *ψυχὴν τιθέναι* v. 37f. im Sinne von „sterben", nicht im

Sinne von „das Leben wagen“ gemeint ist; ersteres ist der Sprachgebrauch des Bearbeiters 10, 17f. 15, 13, letzteres derjenige der Grundschrift 10, 11. 15.

Daß 13, 36—38 Zusatz des Bearbeiters ist, ergibt sich auch aus der von Wellhausen und Corssen beobachteten völligen Zusammenhangslosigkeit von 14, 1—3 mit 13, 36—38. Man hat sich natürlich auch hier mit billigen Mitteln zu helfen gesucht. Das Wort an Petrus sei wohl geeignet gewesen, die Jünger zu erschüttern; dem sei Jesus dann entgegengetreten mit der Mahnung 14, 1: *μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία· πιστεύετε εἰς τὸν θεόν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε.* Allein erstens ist damit nicht aus der Welt geschafft, daß es sich in 13, 36—38 um ein Gespräch lediglich zwischen Jesus und Petrus handelt, für das die übrigen Jünger nicht einmal insoweit in Betracht kommen, als Jesus ihnen wie in Matth. 26, 31. Mark. 14, 27 eine gleichartige Treulosigkeit in Aussicht gestellt hat. Daß nun auf die Prophezeiung Jesu 13, 38 nicht zunächst Petrus reagiert, sondern die Jünger im allgemeinen, ist völlig unverständlich. Außerdem aber würde eine Erregung über des Petrus Fall wohl den Anlaß gegeben haben zu einer ernsten Ermahnung zur Wachsamkeit, nicht aber zu einer sanften Beschwichtigung, daß sie im Vertrauen auf Gott und Jesus sich der Wohnungen in des himmlischen Vaters Hause und der Gemeinschaft mit Jesus nach seiner Parusie getrösten sollten. Das paßt allein zu 13, 33a. 34f., wo Jesus die Jünger als Kindlein angeredet hat, die er nun baldigst verlassen muß, und die durch Bruderliebe sich als seine Jünger beweisen sollen. Diesen erschreckten Kindlein, die bald einsam dastehn werden als Waisen (14, 18), redet der Herr tröstend zu (14, 27), sich auf Gott und ihn zu verlassen. Sie werden nicht einsam und verlassen in der Welt bleiben, sondern in der *οἰκία τοῦ πατρός* Aufnahme finden, wohin Jesus ihnen vorausgegangen ist, um, wenn es nötig sein sollte, ihnen den Platz zu bereiten. Wenn Wellhausen, in der richtigen Erkenntnis, daß 14, 1ff. sich nicht an 13, 36—38 anschließt, urteilt, auch an die Todesankündigung 13, 33 schließe es sich nicht an, da diese zu weit zurückliege und zudem einen Widerspruch zu 14, 4 enthalte, so fallen diese Gründe zu Boden, wenn nicht bloß 13, 36—38, sondern auch 13, 33b als Zusätze des Bearbeiters erwiesen sind. Wellhausen kommt zu der sehr verdächtigen Hypothese, es fehle der Anfang zu der Äußerung, da doch das *μὴ ταρασσέσθω* motiviert sein müsse und v. 2 eine Ansage des Abschieds Jesu voraussetze. Was Wellhausen vermißt, liegt in 13, 33a. 34f. vor.

Die von mir früher[1] vertretene Ansicht Ewalds, Holtzmanns und Weizsäckers, der jetzt auch Heitmüller beigetreten ist, daß v. 2 als Frage zu fassen sei, kann ich nicht mehr aufrechterhalten, da ich die Annahme eines ausgefallenen Abendmahlsberichtes vor 13, 31b aufgegeben habe. Der Ausweg aber, daß die Selbstzitate des Evangeliums immer ungenau seien, trifft hier nicht zu, da es sich dort immer um Zitate durch den Bearbeiter handelt. So

1. Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, S. 191.

wird man also mit Zahn v. 2 nicht als Frage, sondern als Aussage zu fassen haben: „Wenn dem nicht so wäre, so würde ich euch sagen: ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten.“ Jesus ist also fest davon überzeugt, daß in seines Vaters Hause für die jetzt zurückbleibenden Jünger viele Wohnstätten sind. Der dritte Vers aber setzt doch den Fall als möglich, daß er sich geirrt haben könne, wenn anders nicht mit Wellhausen auf Grund einiger orientalischer Zeugen die Worte *καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἑτοιμάσω τόπον ὑμῖν* zu streichen sind, was abgesehen von der Geringfügigkeit der Zeugen wegen der Leichtigkeit einer Irrung infolge von Homoioteleuton unwahrscheinlich ist. In dem einen wie in dem andern Fall verkündet Jesus, daß er vom Vater zurückkehren und seine Jünger mit sich in das Vaterhaus nehmen werde, damit sie, die jetzt von ihm Scheidenden, mit ihm seien, wo er ist. Hier ist so wenig wie in 16, 22 von etwas anderem als von Jesu Parusie die Rede. Die Unsicherheit über das, was Jesus beim Vater finden wird, sodaß er mit der Möglichkeit rechnet, es dort nicht so zu finden, wie es die Volksmeinung war, steht in überraschendem Gegensatz zu den Gedanken des Bearbeiters, Jesus als der Präexistente sei allein in der Lage, sichere Kunde zu geben über das, was im Himmel ist[1]. Gerade aus dieser Unsicherheit Jesu erklärt es sich leicht, daß er in v. 3 an die zweite Möglichkeit anknüpft und aussagt, daß er nach Bereitung der Wohnung für die Jünger wiederkehren werde, um die Seinen zu sich zu nehmen.

Eine völlig anders orientierte Gedankenreihe setzt mit v. 4 ein: *καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οἴδατε τὴν ὁδόν.* Zunächst erscheint diese Äußerung völlig unmotiviert. Nicht der Weg zum Vater ist es, worauf Jesus den Jüngern zum Trost v. 2f. hingewiesen hat, sondern die Wohnungen im Hause des Vaters, in die er die Verwaisten bald einholen wird. Für diese ihre Aussicht brauchen sie den Weg garnicht zu wissen; denn sie sollen ihn ja nicht allein gehen, sondern Jesus wird sie hineinführen. Die Differenz mit dem Vorhergehenden wird noch stärker, wenn auf die Worte in v. 4 Thomas in v. 5 antwortet: *κύριε, οὐκ οἴδαμεν ποῦ ὑπάγεις καὶ πῶς οἴδαμεν τὴν ὁδόν.* Die erste Hälfte dieses Satzes ist nach den ausdrücklichen Versicherungen, daß Jesus zu seinem Vater geht, um den Jüngern dort eine Stätte zu bereiten, ganz unbegreiflich. Noch ein Stück weiter vom Sinne der Verse 2 und 3 rückt es ab, wenn Jesus auf die Frage des Thomas in v. 5 antwortet v. 6: *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ.* Wie kann Jesus sich selbst als den Weg zum Vater bezeichnen, wenn nur der leiseste Nachklang von der Äußerung in v. 2f. noch mitbestimmend wirkt, daß er selbst zum Vater gehen werde? Er kann doch nicht zu gleicher Zeit der Weg und der Wanderer sein? Es fehlt allerdings dafür im Evangelium nicht an Parallelen. In 10, 7. 9. 11 wird Jesus neben einander als die Tür bezeichnet und als der Hirt, der durch die Tür mit den Schafen ein- und ausgeht, und

1. Vgl. z. B. 1, 18. 3, 13. 31ff.

in der großen Rede vom Lebensbrot c. 6 ist Jesus bald der, welcher das Lebensbrot spendet, bald das Lebensbrot selbst. In diesen Fällen ist aber immer nachgewiesen worden, daß der Bearbeiter, bezw. die von ihm benutzte jüngere Überlieferung der Grundschrift, fremde Gedanken hinzugefügt hat. Nicht anders kann es hier sein. Das Motiv für diese Zusätze ist aber deutlich genug; es ist die schon so oft beobachtete Änderung in der Parusieanschauung: 14, 2 f. setzt voraus, daß die Jünger die Parusie Jesu erleben und von ihm in die himmlische Heimat werden erhoben werden (vgl. 1 Thess. 4, 17). Für die, welche die Parusie nicht erleben, erhält die Frage nach dem Weg zum Leben eine besondere Bedeutung, und nun wird Jesus aus dem, der zum Vater geht und von da wieder zu den Seinen zurückkehrt, selbst der Weg der Wahrheit und des Lebens (vgl. 2 Petr. 2, 2. Prov. 10, 17. 15, 24). Der Gedanke des Bearbeiters, daß nur der, welcher zur Tür Jesus eingehe, das Heil finde (10, 9), findet sich hier in der Form, daß nur der, welcher auf dem Wege Jesus geht, zum Vater in den Himmel komme.

Daß der Begriff des Kommens zum Vater jede lokale Vorstellung abgestreift hat, die ihm in v. 2 f. eigen ist, tritt vollends deutlich in v. 7 hervor: *εἰ ἐγνώκατε ἐμέ, καὶ τὸν πατέρα μου γνώσεσθε.* Jesus wirft hier den Jüngern Mangel an Erkenntnis seiner Person und damit Gottes vor, wie wir das vom Bearbeiter schon früher in Bezug auf Jesu Gegner ausgesprochen gehört haben (vgl. 8, 19). Dieser Mangel an Erkenntnis kann tatsächlich nicht vorhanden sein; die Worte der Jünger müssen lediglich als Äußerungen einer gewissen Ungeschicklichkeit verstanden sein, wie sie ja denn tatsächlich nur die Aufgabe haben, den Dialog weiter zu führen und Jesu Anlaß zu geben zu dogmatischen Äußerungen über seine Person. Unter diesem Gesichtspunkte ist v. 7 b zu verstehen (*καὶ ἀπάρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἑωράκατε*), der sich wie eine Milderung oder Korrektur des vorangegangenen Tadels ausnimmt. Philippus verharrt v. 8 in seinem Unverstand: *κύριε, δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα, καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν*, und gibt dadurch Jesus den Anlaß, ein mächtiges Bekenntnis über seine Person abzulegen v. 9—11: *τοσούτῳ χρόνῳ μεθ' ὑμῶν εἰμί, καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα· πῶς σὺ λέγεις· δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα; οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν; τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ. ὁ δὲ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ. πιστεύετέ μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί· εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετε.* Einerseits ergibt sich aus dieser Ausführung, daß die Jünger sich in einem Stadium des Erkennens, bezw. Nichterkennens befinden, das es unbegreiflich macht, wie Petrus schon vor einem Jahre das Bekenntnis 6, 68 f. ablegen konnte. Sodann aber, daß hier eine Christologie vorliegt, wie sie nur in der jüngeren Überlieferung, bezw. in den Zusätzen des Bearbeiters gefunden wurde; vgl. die nächste Parallele 12, 45.

Es ist nicht zu leugnen, daß durch die ganze Ausführung v. 4—11 gelegentlich Gedanken hindurch schimmern, wie man ihnen in der Grundschrift

des Evangeliums begegnet (vgl. v. 10). Sie knüpft an die Grundschrift ebenso an, wie z. B. die Rede vom Lebensbrot nach der jüngeren Überlieferung 6, 51b—59. So ist denn auch hier nicht anzunehmen, daß das Gespräch Jesu mit den Jüngern eine Erfindung des Bearbeiters sei. Es ist vielmehr von ihm aus jener die johanneische Grundschrift voraussetzenden Evangelienschrift aufgenommen worden. Ob es dort einen Platz gehabt hat, der dem Bearbeiter Anlaß gegeben, es hinter 14, 3 einzuschalten, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls hat es eine absolut fremde Tonart in diese Abschiedsrede hineingebracht, die für die Beurteilung ihres geschichtlichen Wertes von den übelsten Folgen sein mußte. An Stelle des milden Trostes, den der scheidende Jesus seinen erschütterten Jüngern spendet, tritt die Forderung der Bedingungen für den Eingang in das Himmelreich, der Glaube an Jesus als das Ebenbild und den wahrhaftigen Sohn Gottes. Es ist nicht ganz einfach, aus der dadurch entstandenen Verwirrung wieder herauszukommen.

Sicheren Fuß scheint man wieder in v. 12 zu fassen: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κἀκεῖνος ποιήσει, καὶ μείζονα τούτων ποιήσει.* Diese Beurteilung der Werke hat selbstverständlich nicht die Bestätigung Jesu als des Sohnes Gottes zum Zweck, sondern die Beruhigung derjenigen, die von ihm hier in der Welt zurückgelassen werden; sie schließt sich also an v. 1—3 an, steht aber in keiner erkennbaren Beziehung zu v. 4—11. Die Lage der Sache wird in höchst charakteristischer Weise beleuchtet durch folgende Bemerkung von B. Weiß zu v. 12: „Die feierliche Versicherung zeigt, daß hier eine neue Gedankenreihe beginnt, und man darf sie daher nicht zu eng an das unmittelbar Vorhergehende anknüpfen. Vielmehr folgt ein neuer Trostgrund (im Verhältnis zu dem v. 2f. gegebenen), wenn auch die Wahl desselben sichtlich durch die Erwähnung des Glaubens und der Werke in v. 11 veranlaßt ist.“ Daß für die Jünger größere Werke in Aussicht gestellt werden, als sie Jesus getan, widerspricht durchaus den Vorstellungen des Bearbeiters, der gerade auf die Einzigartigkeit seiner Werke den Beweis für die Einzigartigkeit seiner Person basiert (vgl. außer v. 11 besonders 9, 32. 15, 24), und der eine Steigerung der Werke über die seinigen hinaus schon deshalb nicht annehmen kann, weil Jesus alles das, was Gott tut, ebenfalls tue (5, 19ff.). Nun erfährt aber dieser dem Bearbeiter fremdartige Gedanke eine Einschränkung durch v. 12b—14: *ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι, καὶ ὅ τι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου, τοῦτο ποιήσω, ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ. ἐάν τι αἰτήσητέ με ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ποιήσω.* Daß sie größere Wunder, als Jesus sie auf Erden getan hat, tun werden, ist nicht dadurch bedingt, daß der Vater, dessen Werke Jesus getan, ihnen dazu Kraft und Vollmacht verleihen wird, sondern daß der zum Vater gegangene Jesus das auf ihre Bitten zu ihm tun wird. Das kann er natürlich nur, sofern er dieselben Werke tut wie Gott (vgl. 5, 19ff.), und so wird durch diese größeren Werke der Apostel Gott verherrlicht, sofern es sein Sohn ist, der ihnen solche Wunderzeichen zu tun vom

Himmel her ermöglicht. Nun hat man aber mit vollem Rechte bemerkt, daß v. 13 und 14 in der jetzigen Form einen durchaus unlogischen Gedanken aussprechen. Wellhausen urteilt: „(Es) läßt sich die Vermutung von Blaß kaum abweisen, daß in 13 ursprünglich ποιήσει gestanden habe und dies in 14 zu ἐγὼ ποιήσω gemacht ist, welche Korrektur schließlich auch in 13 eindrang. Logischer Weise ist Jesus nicht selber Erfüller des Gebets in seinem Namen, sondern nur der Mittler beim Vater; das Gebet im Namen Jesu kann sich nicht an ihn selber richten, sondern nur seine Befürwortung in Anspruch nehmen." Wie kommt es denn aber zu dem Gedanken von v. 14? Doch wohl nur, um dem Gedanken von v. 12 sein Bedenkliches zu nehmen. Dann wird aber das unlogische ποιήσω in v. 13 nicht zufällig von v. 14 aus eingedrungen sein, sondern es ist eine bewußte Korrektur von der Hand dessen, der v. 14 geschrieben hat. Dann gehört dem aber auch der Schluß von v. 13 an: ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ; wenn der Vater eine im Namen Jesu ergangene Bitte erfüllt, so wird nicht er durch den Sohn, sondern der Sohn durch den Vater verherrlicht. Der Gedanke der Grundschrift ist also der, daß die zurückbleibenden Jünger sich trösten sollen mit dem Glauben, daß es ihnen an Wunderwerken nicht fehlen werde, ja, daß diese größer sein werden als diejenigen, die Jesus auf Erden getan hat, da er zum Vater hingeht, und daß sie gewiß sein können, daß alles, was sie in seinem Namen vom Vater erbitten werden, der Vater erfüllen wird — offenbar weil sie in ihm einen treuen Fürsprecher haben.

Dieser leicht zu ergänzende Gedanke fehlt in v. 13 und 14, wo ja der Bearbeiter Jesum selbst als den Erfüller der an ihn gerichteten Bitten hinstellt. Von Jesus als dem Fürsprecher beim Vater ist ausdrücklich v. 16 die Rede: κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα, aber in einem neuen Zusammenhang. Von v. 15 an ist es sehr schwierig, die Richtung zu gewinnen. Schwartz findet in dem ganzen Stück 14, 14—24 „ein wirres Hin- und Herreden" und erklärt das konfuse Durcheinanderlaufen der Gedanken daraus, daß der Verfasser mit der Bearbeitung seiner Vorlage schlecht zu Stande kam. Gehört nun v. 15 wie der vorhergehende Vers dem Bearbeiter an oder der Grundschrift? Die Grundschrift hat von 13, 33 an bisher nie Ausführungen gegeben, welche sich auf die Pflichten der Jünger beziehen, sondern lediglich Gedanken des Trostes. Daran gemessen würde der Gedanke von v. 15, der von v. 21 an noch weiter variiert wird, dem Bearbeiter angehören. Dann würde v. 16, falls obiges Erkennungszeichen angewandt würde, hier wieder der Grundschrift angehören: Jesus tröstet die Jünger mit dem Gedanken, daß er den Vater um die Sendung des Parakleten zu ihnen bitten werde. Daß tatsächlich v. 16 der Grundschrift angehört, wird auch dadurch bestätigt, daß Jesus nicht wie in v. 14 derjenige ist, der die himmlische Gabe selbst gibt, sondern wie in v. 13 der, auf dessen Fürsprache sie von Gott gegeben wird.

Auffallend ist es, daß der Paraklet als ἄλλος einem anderen Parakleten gegenübergestellt wird. Wer ist dieser? Unter der Annahme, daß Kap. 15

und 16 ursprünglich vor Kap. 14 gestanden haben, könnte man meinen, daß der 16, 7ff. genannte Paraklet derjenige wäre, dem der ἄλλος παράκλητος 14, 16 gegenübergestellt würde. Allein zu einer solchen Gegenüberstellung wäre, abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit an sich, daß die Grundschrift hier an zwei verschiedene Personen denke, der Zwischenraum zwischen 16, 7—15 und 14, 16 ein zu großer. So hat man sich daran erinnert, daß 1 Joh. 2, 1 der erhöhte Jesus als παράκλητος, als Fürsprecher beim Vater, charakterisiert wird, und daß er auch als solcher hier in v. 13 erscheine. Allein es wird, wie oben bemerkt ist, von der Fürsprecher-Tätigkeit Jesu in v. 13 ausdrücklich nicht berichtet, geschweige daß er dort den Namen παράκλητος hätte. So ist die Vermutung von Wellhausen nicht unwahrscheinlich, daß ἄλλον erst späterer Einsatz sei, und daß ursprünglich nur τὸν παράκλητον dagestanden habe. Diese Annahme würde sich mit der, daß die Stelle vom Parakleten 16, 7ff. ursprünglich vor der unsrigen gestanden habe, vortrefflich reimen. Der Paraklet von dort wird als eine Erscheinung charakterisiert, die den verlassenen Jüngern zum Trost und zur Stütze auftreten wird. Nun kann es aber nicht verborgen bleiben, daß die Beschreibung des Parakleten in 14, 16f. von der in 16, 7—15 in sehr wesentlichen Stücken abweicht. Von nebensächlicher Bedeutung ist es, daß der Paraklet nach 14, 16 auf Jesu Gebet hin vom Vater gegeben wird (ähnlich so 14, 26: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου), während nach 16, 7 der zum Vater gehende Jesus ihn von dort als seinen Ersatz schickt (ähnlich so 15, 26: ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός). Es ist zu beachten, daß Jesus in 16, 7 nicht als der in Betracht kommt, an den sich die Gebete seiner Jünger richten. Von größerer Bedeutung ist, daß es 16, 8 von dem Parakleten heißt, er werde die Welt überführen bezüglich Sünde, Gerechtigkeit und Gericht; das versteht sich nur, wenn er wie eine prophetische Persönlichkeit predigend auftritt. Damit reimt sich schlechterdings nicht, wenn 14, 17 der Paraklet vorgestellt wird als τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει αὐτό· ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ᾽ ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται. Hier tritt in eklatanter Weise zu Tage, daß die von dem Bearbeiter 15, 26. 16, 13 vollzogene Kombination des Parakleten mit dem heiligen Geiste tatsächlich unausführbar ist, bezw. nur um den Preis, daß der Paraklet sein Wesen wandelt und aus dem vor aller Welt mit seiner Bußpredigt auftretenden Propheten der Geist Gottes wird, von dem es 1 Kor. 2, 14 heißt: ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι. Somit kommt man zu dem Schluß, daß 14, 17 dem Bearbeiter angehört. Daß dieser Vers neben v. 16 fremdartig anmutet, hat auch Wellhausen empfunden: „Vers 16 ist Weissagung für die Zukunft, in 17 befinden wir uns plötzlich in der Gegenwart. Die Gemeinde hat schon Erfahrung vom Geist und kennt ihn, im Gegensatz zur Welt, die ihn nicht kennt.“ Vor allem aber gehört zu den Zügen, die nicht in das Bild des

Parakleten, sondern nur in das des Geistes passen, daß von dem Weilen bei den Jüngern gesagt wird, es währe *εἰς τὸν αἰῶνα*. Vom Parakleten 16, 7—15 versteht es sich von selbst, daß seine Tätigkeit in der Unterweisung der Jünger ein Ende hat, wenn Jesus selbst wiederkommt. Davon redet nun ja auch sofort 14, 18: *οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς*. Daneben hat das *εἰς τὸν αἰῶνα* kein Recht. Blaß hat es denn auch eingeklammert. Umgekehrt legt Wellhausen das größte Gewicht darauf: „Die Parusie findet nach Vers 16 so wenig statt wie nach Vers 1—4; der Paraklet bleibt *εἰς τὸν αἰῶνα* bei der Gemeinde, und sie selbst bleibt dann natürlich ebenfalls *εἰς τὸν αἰῶνα* auf Erden, wenngleich ihre einzelnen Mitglieder sterben und dann mit Jesus vereint werden.“ Daß sich Wellhausen in Bezug auf v. 2f. irrt, ist S. 342 nachgewiesen; daß v. 18 in Gedanke und Ton aufs engste mit v. 2f. zusammenhängt, ist klar; daß v. 16 und 18 so neben einander stehen, wie der Abschnitt 16, 7—15 und 16, 16—23, liegt ebenfalls auf der Hand.

Die Deutung des 18. Verses auf die Parusie will man nicht gelten lassen, da v. 19 (*ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ· ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε*) von der Auferstehung Jesu handle. Die Parallelstelle 16, 16 redet freilich von Jesu Parusie und nicht von seiner Auferstehung; aber dort handelt es sich um das Nichtsehen und Sehen seiner Jünger. Hier dagegen ist vom Nichtsehen der Welt und vom Sehen der Jünger die Rede. Überdies hat auch in 16, 17 der Bearbeiter durch die Hinzufügung von *καὶ ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα* das Wiedersehen bei der Parusie zu einem solchen nach der Auferstehung umgedeutet. Von einem Nichtsehen Jesu durch die Welt kann bei seiner Wiederkehr vom Vater nicht die Rede sein. Da mit dieser Wiederkehr die letzte Vollendung seines Werkes verbunden ist, so wird Jesus ebenso wenig der Welt verborgen bleiben sollen als der Paraklet 16, 8; davon garnicht zu reden, daß die jüngere Überlieferung 5, 28f. die auferweckende Tätigkeit des Sohnes sich auf alle Toten erstrecken läßt, auch auf die, denen das Gericht bevorsteht. Daß Jesus nach seiner Auferstehung nur den Jüngern erschienen, ist gemeinsame Überlieferung (vgl. Act. 10, 41). Auf die Auferstehung weist auch das *ὅτι ἐγὼ ζῶ*, wobei das Präsens statt des Futurums sich aus der 5, 26. 11, 25 ausgesprochenen Ansicht des Bearbeiters erklärt. Das *ζήσετε* bezieht sich wohl nicht auf die leibliche Auferstehung am jüngsten Tage, sondern auf die Mitteilung des neuen Geisteslebens, wie es Jesus für die Zeit nach seiner Auferstehung in Aussicht gestellt hat (vgl. 7, 39), wenn man nicht an 1 Thess. 3, 8 (*ὅτι νῦν ζῶμεν ἐὰν ὑμεῖς στήκετε ἐν κυρίῳ*) als Parallele denken soll.

Der Gedanke von v. 15 wird in v. 21 noch einmal aufgenommen und gibt Anlaß zu einer Unterredung mit den Jüngern, die sich in ihrer Art anschließt an den Abschnitt v. 4—11. Redeten hier Thomas und Philippus in Jesu Ausführung hinein, so in v. 22 *Ἰούδας οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης*. Es ist das für die Beurteilung des Abschnittes v. 21ff. von Wichtigkeit. Er stammt nicht von dem Bearbeiter selbst her, sondern aus einer von diesem benutzten

Evangelienschrift. Nachdem die Grundschrift v. 18 von Jesu Parusie gesprochen hat und der Bearbeiter v. 19 von Jesu Wiedererscheinung nach seiner Auferstehung, kann es wohl sehr zweifelhaft sein, worauf es sich bezieht, wenn Jesus v. 21 denjenigen, die durch das Halten seiner Gebote beweisen, daß sie ihn lieben, verheißt: *ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρός μου, κἀγὼ ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν.* Zunächst ist es klar, daß man es zu tun hat mit einem Texte, der von einer zweiten Hand überarbeitet worden ist: Sehr auffallend ist in v. 21 der in v. 23 durchaus am richtigen Platze stehende Gedanke, daß der, welcher durch das Halten der Gebote seine Liebe zu Jesus zeigt, auch von dem Vater werde geliebt werden; denn hier wird nicht wie in v. 23 ausgeführt, daß Gott und Jesus, sondern nur daß Jesus ihm sichtbar werden werde. So werden jene Worte wohl von dem Bearbeiter aus v. 23 herübergenommen worden sein. Die Rätselhaftigkeit des Sinnes von *ἐμφανίζειν* gibt dem anderen Judas in v. 22 Anlaß zu der auffallenden Frage: *κύριε, καὶ τί γέγονεν ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν σεαυτὸν καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ.* Auch in diesen Vers hat der Bearbeiter eingegriffen. Zunächst ist der Zusatz zu Judas *οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης* ganz überflüssig, da kurz vorher 13, 30 erzählt worden war, daß Judas Ischariot den Speisesaal verlassen hatte. Außerdem ergibt er sich als Zusatz durch die dem Bearbeiter im Unterschied vom Original eigentümliche Form *Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης* statt *Ἰ. Σίμωνος Ἰσκαριώτου* (vgl. S. 267). Ebenso sicher scheidet sich als Zusatz aus: *καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ.* In v. 21 wird auf die Welt keine Rücksicht genommen; davon ist nur in v. 19 die Rede (*ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ*). Durch *καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ* will der Bearbeiter die in v. 21—23 dargestellte Anschauung verbinden mit der von der Erscheinung Jesu bei seiner Auferstehung. Schon daraus ergibt sich, daß die Offenbarung in v. 21—23 etwas anderes sein muß als die Auferstehungserscheinung. Das erhellt nun auch aus v. 23, in dem wir eine deutliche Darstellung des Gedankens finden: *ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν, καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα.* Hier handelt es sich, kurz gesagt, um die mystische Einwohnung des Vaters und des Sohnes in dem Gläubigen. Der Anklang dieses Gedankens an v. 2f. ist ebenso offenbar als die unausgleichbare Differenz. In v. 2f. sind im Himmel, der *οἰκία τοῦ πατρός*, die vielen *μοναί*, wohin der wiederkehrende Jesus die Jünger abholt. In v. 23 kommt Jesus mit dem Vater zu dem Gläubigen, und sie machen dort ihre *μονή*. Der Gedanke an die Parusie ist vollständig geschwunden oder, richtiger gesagt, ist für die Lebenszeit derjenigen, an die sich die Rede richtet, ohne Bedeutung, da sie sterben werden, ohne sie erlebt zu haben. So tritt an ihre Stelle der Gedanke der Einwohnung des Vaters und des Sohnes in dem Gläubigen hier auf Erden. Der Bearbeiter hat beide Vorstellungen verknüpft v. 19f. durch die von der Erscheinung des Auferstandenen. Aus der Verwirrung dieser Verse kommt man nicht heraus, wenn man nicht konstatiert, wo je in den betreffenden Worten eine der drei

Ansichten wirklichen Grund hat, welche die Exegese von alters her in unserm Abschnitte gefunden hat. In dieser Beziehung ist die neueste Kritik in ihrer oft so virtuos gehandhabten Scheidekunst nicht glücklich gewesen, sondern nach guten Ansätzen der Beobachtung viel zu schnell zur Konstruktion übergegangen.

Schwerlich gehört v. 24 zu dem Stücke der jüngeren Überlieferung, das in v. 21—23 vorliegt, sondern nimmt daraus nur das Motiv zu einer verallgemeinernden Schlußbemerkung, in der dann auch der aus seiner konkreten Situation herausgenommene Gedanke 7, 16 verwendet wird. Am Ende der Reden an die Jünger erschien es dem Bearbeiter natürlich, noch einmal das Thema anzuschlagen, mit dem auch die Reden Jesu an das Volk geendigt hatten. Dabei blieb ihm, wie bei all seinen Zusätzen in 13, 31b—14, 24, die eigene Situation der Jünger gleichgültig. Unter diesen Gesichtspunkt fällt dann natürlich auch v. 25 und 26, wo der Paraklet aus 16, 13 noch herangezogen wird, um die Befestigung und Vollendung der Lehre Jesu nach seinem Fortgang sicher zu stellen. Der charakteristische Ton der Grundschrift ist in dem ganzen Stücke 14, 19—26 nicht zu spüren.

Um so unverkennbarer tritt er hervor in v. 27: *εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν.* Es ist das der jüdische Abschiedsgruß. Ohne jedes Gefühl für den Ton der Rede fügt der Bearbeiter dem hinzu: *οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν*; er hat die Gedankenfolge in 16, 33: *ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε· ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἔχετε,* in Erinnerung und verdirbt durch die reflektierte Herübernahme in 14, 27 die Unmittelbarkeit der Äußerung Jesu. In v. 27b: *μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία μηδὲ δειλιάτω,* klingt vernehmbar der Trost aus v. 1 nach. Mit richtigem Instinkt urteilt Wellhausen über v. 27 und 28: „Der Sinn (der Grußformel) bleibt: ich nehme Abschied von euch. Dieser Sinn wird von *μὴ ταρασσέσθω* vorausgesetzt; der Grund der Beunruhigung ist das Abschiednehmen. Auf ‚beunruhigt euch nicht über meinen Abschied' muß folgen ‚freut euch vielmehr darüber.' Das gegensätzliche Band zwischen der Beunruhigung und der Freude wird durch den ersten Satz von 28 zerschnitten. . . . Die zweite Hälfte von 28 schließt unmittelbar an 27." Aber vollständig in die Irre geht Wellhausen, wenn er meint, die Freude werde durch den Satz „denn der Vater ist größer als ich" matt und unverständlich begründet; man erwarte nach v. 26 und nach 16, 7 vielmehr den Gedanken, ohne Jesu Fortgehen komme der Paraklet nicht. Bei dieser Auffassung müßte natürlich vor allem *εἰ ἠγαπᾶτέ με* fallen, da es sich bei dem Kommen des Parakleten doch nicht um eine Freude handelt, die aus der Liebe zu Jesus hervorgeht. Außerdem aber kommt der Paraklet für die Jünger nur in Betracht, sofern er in der Trennungszeit Jesus vertreten wird, nicht aber als dessen definitiver Ersatz. Die in v. 28b vorliegende Motivierung für die Aufforderung zur Freude entspricht nicht der in v. 28a: es ist nicht der Hinweis auf das Wiedersehen wie in früheren Abschnitten, sondern der auf Jesu Glück — eine wundervolle

Steigerung der Rede an ihrem Schluß. Der Anlaß aber, sich über Jesu Heimgang zum Vater zu freuen, ist, daß er unter dessen starkem Schutz und Schirm aller Not und Feinde frei ist. Deren Bitterkeit und Leid muß er bis zum Ende auskosten, während es für ihn, der in den Frieden und die Freude der zukünftigen Welt eingegangen ist, heißt: *ἐξαλείψει ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν*, Jes. 25, 8. Ap. 7, 17. Diesen für das Original so charakteristischen Gedanken sucht B. Weiß durch die Bemerkung zu beseitigen, bei den Worten *ὁ πατὴρ μείζων μου ἐστίν* sei die Voraussetzung die von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, weil sonst jene Vergleichung mit Gott „eine an Blasphemie grenzende Torheit" wäre. Das wird dann auch wohl von 1 Joh. 3, 20: *μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν*, gelten?

Ist v. 28a Zusatz, dann selbstverständlich auch v. 29, der auf das *ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* zurückblickt und in der ganzen Art der Reflexion den Bearbeiter verrät (vgl. z. B. 13, 19). Vor allem trennt v. 29 den Gedanken, der mit *πατὴρ μείζων μου ἐστίν* angegeben war, von seinem weiteren Ausklingen in v. 30: *οὐκέτι (πολλὰ) λαλήσω μεθ' ὑμῶν· ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν.* Der Gedanke an die Größe des Vaters läßt ihn getrost dem Herrn der Welt entgegentreten. Vor allem aber ist es seine Liebe zum Vater und der Gehorsam gegen die väterlichen Befehle, die ihn jetzt veranlassen, dem Herrn der Welt entgegenzutreten und sich seinen Dienern nicht mehr wie sonst durch die Flucht zu entziehen. Mit den Worten: *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν*, fordert Jesus die Jünger auf, den Speisesaal zu verlassen. Wenn Corssen diese Worte als einen Einschub aus Mark. 14, 42 beurteilt, so liegt dafür in dem johanneischen Texte, an sich betrachtet, kein Anlaß vor. Auch würde durch diese Streichung die Situation in v. 27—31 nicht im mindesten geändert werden. Ganz mit Recht bemerkt Schwartz: „Daß der echte Schluß der ältesten Abschiedsrede, die nicht sehr lang gewesen zu sein braucht, unmittelbar vor diesen Worten stand, läßt sich noch beweisen: der semitische Abschiedsgruß schimmert ja noch in *εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν* durch."

Zusammenfassende Betrachtungen.

Nachdem der Abschnitt 13, 31—17, 26 einer genauen Analyse unterworfen worden ist, kann die Frage nach dem literarischen Problem der Abschiedsreden, das S. 297ff. fixiert worden ist, zur definitiven Beantwortung gebracht werden.

Daß 14, 31 ein Redeabschluß vorliegt, der seine Fortsetzung unmittelbar in Kap. 18 findet, ist nachgewiesen worden. Meine frühere Anschauung, daß sich daran ursprünglich nicht Kap. 18, sondern Kap. 17 angeschlossen habe, bezeichne ich hierdurch als definitiv aufgegeben und statte der neuesten Kritik meinen Dank dafür ab, daß sie mich zu dieser Konsequenz getrieben hat.

Nun hat Corssen mit vollem Recht gegen Wellhausen Einspruch erhoben, daß von jener Beurteilung der Worte 14, 31 ohne weiteres geschlossen werden dürfe, in Kap. 15—17 lägen spätere Zusätze vor; und besonders ist es der starke Eindruck des Gebets für die Jünger Kap. 17, der Corssen für dieses Stück hat eintreten lassen, das zweifellos eine andere Beurteilung verdient als die von Schwartz (III, 184), daß es die Dublette zu dem Abschied Jesu 14, 27 sei, „die das einfache Original übertrumpfen soll."

Der Weg, den Corssen empfiehlt zur Beantwortung der Frage nach der Echtheit der Kapitel 15—17, ist der einer Untersuchung ihrer inneren Beschaffenheit, da von einem rein formalen Standpunkt aus auch andere Lösungen der vorhandenen Schwierigkeiten möglich seien wie die von Spitta, Bacon und Wendt versuchten. Hier ist nun zunächst zu fragen, weshalb denn Corssen die letzteren Lösungen vollständig auf sich beruhen läßt. Andererseits wird das Problem von ihm doch nicht ganz richtig dargestellt, wenn er lediglich von der Echtheit der Kapitel 15—17 redet. Eine Untersuchung ihres Inhaltes könnte zu dem Resultate führen, daß sich materiell nichts gegen ihre Abfassung durch den Verfasser von Kap. 13 und 14 aufbringen ließe. Aber damit wäre die Frage, wie sie sich denn in das Ganze der Schrift eingliederten, nicht entschieden, da Kap. 14 ohne weiteres auf die Fortsetzung in Kap. 18 hinweist, und da Kap. 15 keine einleitende Bemerkung hat, die andeutete, wann und wo die Reden in Kap. 15—17 gesprochen worden seien. Es ist ein in jedem Falle gänzlich unzureichendes Mittel, wenn Corssen die in 14, 31 liegende Schwierigkeit damit heben zu können meint, daß er die Worte: *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν* als aus Mark. 14, 42 interpoliert hinstellt. Damit wird nicht beseitigt, daß 14, 27—31, ja die Grundschrift von 13, 33 an, die Worte, die unmittelbar vor dem Abschied gesprochen sind, enthält. Man kann es Wellhausen nicht verdenken, wenn er gegen Corssens Streichung der ihm unbequemen Worte in 14, 31 bemerkt: „Wenn er sich nicht anders zu helfen weiß, so hat er seine Sache verloren. Denn wer könnte auf den Gedanken gekommen sein, mutwillig und ohne jedes Motiv an dieser Stelle eine so ungeheuere Schwierigkeit hervorzurufen? Ein Interpolator hätte doch den Einsatz hinter 17, 26 und dicht vor 18, 1 angebracht!"

Das Vorkommen der Worte *ἐγείρεσθε, ἄγωμεν* 14, 31 in Mark. 14, 42. Matth. 26, 46 ist ja keinesfalls zufällig, und es scheint die synoptische und johanneische Tradition nicht unabhängig von einander zu sein. So freilich liegt die Sache keineswegs, daß die Priorität von Mark. 14, 42 außer aller Diskussion stände. Denn es handelt sich hier um ein Wort, das bei Lukas fehlt, sodaß es doch nicht angeht, ohne weiteres von synoptischer Überlieferung zu sprechen. Dazu hängt es mit der Gethsemaneszene zusammen, die bei Lukas eine wesentlich abweichende Gestalt hat, und über deren Zugehörigkeit zur synoptischen Grundschrift die Akten noch lange nicht geschlossen sind; vgl. auch S. 275 ff. Bei dieser Sachlage wird man mit der doppelten Möglichkeit rechnen müssen, daß das 4. Evangelium es aus Markus-Matthäus ge-

nommen haben könnte und umgekehrt diese aus jenem. Im ersteren Falle wäre es unbegreiflich, wie der Verfasser ein Wort unmittelbar vor der Gefangennahme mitten in die beim Abendmahl gehaltenen Reden hätte stellen können; im anderen, wie die synoptische Überlieferung zur Einleitung der Gefangennahme ein Wort Jesu aus dem 4. Evangelium hätte gebrauchen können, das dort durch drei ganze Kapitel von der Gefangennahme getrennt ist. Dagegen erklärt sich die Sache im einen wie im anderen Fall, wenn bei Markus-Matthäus wie bei Johannes das Wort unmittelbar der Gefangennahme vorausgeht. Was soll man über eine so selbstverständliche Sache noch viele Worte verlieren? Wellhausen hat in seinen „Erweiterungen" S. 14 zu 14, 31 bemerkt: „Dieser äußere Grund genügt für sich allein; er entscheidet und zwingt." B. Weiß kann sich aus der für seine Auffassung von der Anordnung der Abschiedsreden ungünstigen Lage nur durch folgende charakteristische Reflexion befreien: „Der Evangelist kleidet absichtlich den Gedanken, daß Jesus den Feinden mit voller Freiheit sich in die Hände liefern will, in die Worte, mit welchen er es später wirklich tat, und für die nach der Anlage seiner Erzählung dort kein Raum war." Daß zu Anfang von Kap. 18 kein Platz gewesen sei für das ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν, wird Weiß wohl auf die Dauer selbst nicht behaupten wollen. Lieber aber wird von den Apologeten des 4. Evangeliums dessen Geschichtlichkeit geschädigt, als daß man der natürlichen Deutung von 14, 31 gerecht wird, die das betreffende Wort Jesu dahin verweist, wo es auch die beiden ersten Synoptiker haben, und wo es nach B. Weiß seinen geschichtlich sicheren Platz hat.

Darf nun das als ein Resultat, in dem man von den verschiedensten Seiten her zusammenkommt, feststehen, daß 14, 31 unmittelbar zu Kap. 18 überleite, so fragt sich, wie verhalten sich zu den Tatsachen die von diesem Punkt aus weit auseinandergehenden Ansichten, einerseits, daß nur 13, 31—14,31 die ursprüngliche Abschiedsrede darstelle, Kap. 15—17 dagegen einen späteren Einschub, oder, wie man sich etwas schwebender und unklarer ausdrückt, einen zweiten Gang der Abschiedsreden, eine Parallele zu dem ersten Abschnitt, und andererseits, daß 13, 31b—14, 31 die Fortsetzung sei von Kap. 15—17? Im ersteren Falle müßte nachgewiesen werden, daß der Abschnitt 13, 31b—14, 31 ohne die drei folgenden Kapitel genüge, und daß diese nur Parallelen, Wiederholungen, vielleicht mit verändertem Sinne, darstellen, die mit der vorhergegangenen Rede zu einem einheitlichen, fortschreitenden Gedankengang nicht vereinigt werden können. Im letzteren Falle müßte gezeigt werden können, daß 13, 31b—14, 31 als Abschiedsrede im Anschluß an 13, 1—30 nicht genüge, und daß die Reihenfolge der Kapitel 15—17. 13, 31b—14, 31 einen in jeder Beziehung geordnet fortschreitenden und ausreichenden Gedankengang darstelle.

Was den Abschnitt 13, 31—14, 31 betrifft, so wird das Urteil, ob er als Abschiedswort Jesu an die Jünger genüge, natürlich verschieden ausfallen, je nachdem man das Stück in seinem jetzigen Umfang oder eine hieraus zu ent-

nehmende Grundschrift im Auge hat. In ersterem Falle scheint der Abschnitt zu genügen; im anderen müßte man sich darüber wundern, daß Jesus den Jüngern so wenig zu sagen gehabt. Nun ist Wellhausen der Meinung, es habe der Bearbeiter in den fraglichen Abschnitt viel stärker eingegriffen, als er es früher angenommen, und auch Schwartz vermutet, daß es ursprünglich nur ein ganz kurzes Abschiedswort gewesen sei. Dem entspricht ganz das Resultat meiner Analyse. Seit meiner früheren Ausführung, wo ich mit dem Eingreifen einer späteren Hand in die Abschiedsreden überhaupt nicht gerechnet hatte, ist meine Lage jetzt eine ganz andere geworden: ein paar kurze Abschiedsworte, Ermahnung zu gegenseitiger Liebe, Trost mit dem Hinweis auf das himmlische Vaterhaus, das wirksame Gebet in Jesu Namen, das Kommen des Parakleten, die Wiederkunft Jesu; dann der Abschiedsgruß und der sieghafte Schluß — das ist alles. Und dabei ist zu beachten, daß Paraklet und Parusie in solcher Kürze behandelt werden, daß sich die Ausführung wie Erinnerung an Bekanntes ausnimmt. Das ist doch nicht das, was man von den Abschiedsworten Jesu an seine Jünger erwartet. Nun sind allerdings lang und kurz relative Begriffe, und die erwähnten Worte Jesu sind unter allen Umständen sehr inhaltreich. Aber es darf doch wohl erwartet werden, daß die Länge der Rede im Verhältnis zu dem stehe, was Jesus vorher 13, 1—30 zu den Jüngern gesprochen hat. Auch dort hat der Bearbeiter stark eingegriffen. Aber nach Streichung von allem, was erst später hinzugefügt worden ist, bleibt die Entwickelung der Rede eine viel weniger kompendiöse. Schon ihr Beginn in Begleitung der symbolischen Handlung der Fußwaschung zeigt ein viel breiteres Tempo, dann das Gespräch über den Verräter v. 21—30; im Anschluß daran müßte die Grundschrift in 13, 31—14, 31 wegen ihrer fliegenden Kürze überraschen. Dazu kommt, daß das, was Jesu und der Jünger Gemüt nach 13, 30 am meisten in Anspruch genommen, dort überhaupt keine weitere Berücksichtigung gefunden hat. Es ist einfach unmöglich, daß nicht Eine Bemerkung über den Fortgang des Judas in der Abschiedsrede gefallen sein sollte. Somit wird sich die Annahme derjenigen, die in 13, 31—14, 31 die ursprüngliche Abschiedsrede sehen, nicht halten lassen.

Was an ihr nicht genügt, wird voll ergänzt, wenn man Kap. 15—17 hinzunimmt. Auch diese Abschnitte erfahren durch Beseitigung der Zusätze des Bearbeiters eine wesentliche Kürzung. Aber das Zurückbleibende steht in durchaus harmonischem Verhältnis zu den Reden in 13, 1—30. Vor allem aber schließt es sich an diese eng an. Die Empfindungen, welche das Fortgehen des Judas hervorgerufen hat, klingen tief und voll in den Weinstocksgleichnissen nach. Dazu tritt hier der durch die Fußwaschungsszene hervorgerufene Ton ernster Mahnung zunächst in den Vordergrund, verbunden mit einem das berechtigte Selbstbewußtsein der Jünger hebenden Hinweis auf ihre ihnen von ihrem Meister gegebene Würde als seine Freunde. Von da geht dieser dazu über, sie stark zu machen angesichts der feindlichen Stellung der Welt

gegen sie als die Jünger Jesu. Stärkung in dieser Lage wird ihnen der Paraklet geben, der der Welt mit seiner Bußpredigt entgegentreten, die Jünger aber in dem, was sie von Jesus gelernt, stärken und vollenden wird. Alle diese Ausführungen sind nicht im Stande gewesen, die gedrückte Stimmung der Jünger zu heben; und so beginnt Jesus 16, 16, sie über dem Abschied mit dem Wiedersehen zu trösten, und das führt ihn bis unmittelbar an den Abschied. Seine Rede wird zum Gebet, in dem er die Jünger dem Vater befiehlt. Aber noch kann er nicht schließen; die letzte Mahnung kommt, das neue Gebot der Liebe 13, 30—35, dann die kurzen Trostworte, mit denen er noch einmal auf das hinweist, was er ihnen breiter und ruhiger in Kap. 16 auseinandergesetzt hat. Mit dem wundervollen Worte über das ihm winkende Glück macht er nun wirklich den Schluß, an den sich die Geschichte von der Gefangennahme anschließt.

Überblickt man so Kap. 13—17, so könnte man eher auf den Gedanken kommen, nicht Kap. 15—17 seien späterer Einschub, sondern 13, 31—14, 31: der Anschluß an 13, 1—30 ist in jeder Weise vollkommen, der ruhige Fluß der Rede der gleiche. Man vermißt nichts, als daß der schließliche Aufbruch vollkommener vorbereitet werden möchte als durch das ganz in der Fürbitte für die Jünger verbleibende Gebet Kap. 17. Daß eine solche Vorbereitung im Original von 13, 31b—14, 31 vorhanden ist und der in sich schön abgerundet dastehenden Ausführung in Kap. 15—17 einen wunderbaren, königlichen Schluß gibt, der nun wirklich den Übergang bildet zur Gefangennahme, ist klar. Wer das einmal begriffen hat, wird nicht leicht geneigt sein, 13, 31—14, 31 als Abschluß von Kap. 15—17 missen zu wollen.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß von Kap. 15—17 als einer Parallele zu 13, 31—14, 31 nicht die Rede sein kann. Wenn man das glaubte annehmen zu können, so beruhte das, wie die sonst wohl ausgesprochene Ansicht, eine logische Gedankenfolge sei in den Abschiedsreden überhaupt nicht zu suchen, und man könne ihren Teilen jede beliebige andere Anordnung geben, auf der jetzt vorliegenden Form, in der der Bearbeiter, wie es seine Art ist, ohne Rücksicht auf die geschichtliche Situation immer Gedanken aus anderen Zusammenhängen eingeführt und variiert und dadurch die ursprüngliche Gedankenfolge, deren Fortschritte und Kontraste verwischt hat.

Nun hat man aber gemeint, nachweisen zu können, Kap. 15—17 setze die Kenntnis von 13, 31—14, 31 voraus und zeige daneben andere theologische Anschauungen. Allein wenn man behauptet, 15, 16 gewinne von 14, 12f. Licht und Sinn, so ist nachgewiesen worden, daß letzteres ein vom Bearbeiter umgestalteter Text ist; das Original davon steht sicher in Kap. 14 im richtigen Zusammenhang, nämlich mit v. 1—3. Was dem in 15, 16 entspricht, ist vom Bearbeiter in einen fremden Zusammenhang eingeschaltet worden. Er hat natürlich 14, 12f. gekannt, ehe er seinen Zusatz zu 15, 16 gemacht hat. Aber umgekehrt rührt der Zusatz in 14, 13 ἵνα δοξασθῇ ὁ πατὴρ aus 15, 8 her. Vor allem meint man, aus den Stellen vom Parakleten

14, 16f. 26. 15, 26. 16, 7ff. schließen zu können, daß Kap. 14 früher geschrieben sei als Kap. 15 und 16. Aber mit welchem Rechte kann man sagen, 15, 26. 16, 7 redeten vom Parakleten als einer aus 14, 16f. bekannten Größe? Vergleicht man die 4 Stellen mit einander, so ist offenbar diejenige, welche den Parakleten mit umständlichster Beschreibung seiner Person einführt, 15, 26: ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται; an zweiter Stelle steht 14, 26: ὁ παράκλητος, τὸ πνεῦμα ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου. Darauf folgt 14, 16f.: ἄλλον παράκλητον . . . τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. An letzter Stelle steht 16, 7: ὁ παράκλητος, und erst v. 13 folgt die Apposition τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Wozu die umständliche Beschreibung der Person in 15, 26, wenn dieselbe als aus 14, 16f. bereits bekannt vorausgesetzt wird? Jene Charakterisierung erklärt sich daraus, daß 14, 16 ursprünglich nicht vor 15, 26 gestanden hat, oder aber, daß in 14, 16 nicht von ὁ παράκλητος geredet wird, sondern von ἄλλος παράκλητος, wie er 1 Joh. 2, 1 beschrieben ist. Wir haben nun S. 345f. der Annahme Wellhausens zugestimmt, daß ἄλλος erst später eingefügt, παράκλητος also als eine bekannte Person eingeführt worden sei. Überhaupt aber haben sich von den 4 Parakletstellen zwei, nämlich 14, 26 und 15, 26, als vom Bearbeiter stammend erwiesen, auf den in allen vieren die Identifikation des Parakleten mit dem Geiste zurückgeht. Von dem dann zurückbleibenden Texte kann aber keiner sagen, 16, 7ff. weise auf 14, 16 zurück, sondern nur umgekehrt, die kurze Wendung in letzterer Stelle erinnere an die eingehende Beschreibung der Tätigkeit des Parakleten an der Welt und an der Jüngerschaft Jesu. Dabei besteht die Differenz, daß in 14, 16 Jesus den Vater um die Gabe des Parakleten bittet, 16, 7 aber Jesus ihn sendet. Ob dieser Unterschied der Rede wert ist oder nicht vielmehr mit dem verschiedenartigen Zusammenhang gegeben ist, ist bereits S. 346 erörtert worden.

In seinen früheren Erörterungen hat Wellhausen zwischen den beiden Teilen der Abschiedsreden den Unterschied gefunden, daß in dem ersten die Parusie fortgefallen, in dem zweiten vorhanden sei. Jetzt läßt er diese Differenz fallen. Die Parusie ist ausdrücklich erwähnt 14, 3. 18. 16, 16—23. Daß daneben in Folge der Zusätze des Bearbeiters das Wiedersehen nach der Auferstehung berührt wird und eingehend die Rede ist von der Einwohnung des Vaters und des Sohnes in den Gläubigen, ist S. 348 festgestellt worden. Wellhausen meint jetzt, in Kap. 14 unterscheiden zu können die Grundschrift, in der der Paraklet definitiv und in Ewigkeit Jesu Stelle in der Gemeinde einnehme, und die Bearbeitung, in der der erhöhte Jesus selber das Lebensprinzip der Gemeinde sein werde; der Abschnitt Kap. 15—17 stehe wesentlich auf Seite der Bearbeitung. Wellhausen läßt sich nun vernehmen, daß die Theologie diesen Unterschied für unglaublich ansehen werde, und beruft sich gegen sie auf die Exegese, die auf das Wort merken und das Wort gelten lassen müsse. Demgegenüber gibt es keine andere Verteidigung als den

Nachweis, daß ein genaues Aufswortmerken zu völlig anderen Resultaten führt. Wellhausens ganze Theorie beruht auf den Worten εἰς τὸν αἰῶνα in 14, 16, die dem Bearbeiter angehören, der mit dem Paraklet den Geist kombinierte. Um jener drei Worte willen wird die in Kap. 14 wie 16 deutlich hervortretende Grundschrift, die vom Paraklet nur als von dem zeitweiligen Vertreter Jesu redet, vergewaltigt. Die Beweise dafür sind in der Einzelexegese gegeben worden. Der Versuch Kap. 15—17 in Gegensatz zu Kap. 13. 14 zu bringen oder in den beiden Stücken Parallelabschnitte zu sehen, muß als gänzlich mißlungen angesehen werden. Alles ist in Ordnung, wenn man annehmen darf, Kap. 15—17 gehöre hinter 13, 31a.

Einerseits ist durch die Zusätze des Bearbeiters die Notwendigkeit dieser Stellung als der ursprünglichen etwas verdunkelt worden. Andererseits aber verstärken und bestätigen seine Zusätze dieses Resultat der Untersuchung. Schon S. 316f. ist darauf hingewiesen worden, daß die Bemerkung Jesu 16, 5: οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐρωτᾷ με· ποῦ ὑπάγεις, undenkbar ist nach den Fragen des Petrus und Thomas, die der Bearbeiter aus der jüngeren Überlieferung 13, 36. 14, 5 eingefügt hat. Es hätte für ihn keine Schwierigkeit gehabt, diese Einschaltungen in Kap. 16 zu machen. Wenn er sie in Kap. 13 und 14 gesetzt hat, so bietet sich dafür die Erklärung, daß er 13, 31—14, 31 nicht vor Kap. 15f. gefunden hat.

Wie ist nun aber die Umstellung der Kapitel zu erklären?

Man muß entweder eine durch Auseinanderfallen der plagulae der Buchrolle, bezw. durch Verwirrung der nicht zusammengeleimten plagulae, bewirkte Unordnung annehmen, oder aber vermuten, daß der Bearbeiter bei der Reinschrift seiner Arbeit zufällig seine Blätter verwechselt, oder absichtlich eine Umstellung des Stoffes vorgenommen habe. Ersteres habe ich früher als das Wahrscheinliche hingestellt. Dagegen hat sich mit bekannter Schärfe Zahn gekehrt, dem ich für seine Einwendungen dankbar bin, da sie mich in Verbindung mit dem eigenen besseren Eindringen in die Eigentümlichkeit des 4. Evangeliums veranlaßt haben, meiner Ansicht eine konsequentere Gestalt zu geben. Ich nehme meinen Ausgang von folgendem Satze Zahns: „Der Vorgang (einer Umordnung der Blätter) an sich wäre sehr denkbar, wenn es sich um die erste Herstellung des Textes aus den von des Verfassers Hand beschriebenen schedulae und plagulae in eine Buchrolle handelte, wobei nur die Leichtfertigkeit des Verfassers, welcher das von ihm erzeugte Werk als Mißgeburt geboren werden ließ, zu verwundern wäre.“ Dieser von Zahn als sehr möglich gesetzte Fall liegt vor. Es handelt sich wahrscheinlich um den Verfasser, der im Anschluß an das Original des 4. Evangeliums, unter Benutzung anderer evangelischer Überlieferungen und weiterer Ausführungen eigener Art ein neues Werk schuf. Daß eine Arbeit solcher Art erst im Unreinen hergestellt werden mußte, versteht sich von selbst. Daß dieses Werk erst, nachdem es ganz fertig gestellt war, in die Buchrolle eingetragen wurde, ergibt sich auch daraus, daß dort schließlich ein Raum verblieb, der

dann noch mit dem Nachtragskapitel 21 ausgefüllt wurde, was doch wohl vermieden worden wäre, wenn der Bearbeiter beim Eintragen in die Rolle sich freier bewegt hätte, sodaß er, dem reiche Überlieferung zu Gebote stand, die Darstellung der Geschichte während ihres Verlaufes je nach dem zur Verfügung stehenden Raum erweiterte oder verkürzte. Wenn nun bei dem Einschreiben in die Buchrolle die Umordnung der Abschiedsreden zufällig in Folge einer Verwechselung der einzelnen Blätter geschehen ist, so muß es als eine außerordentliche Übertreibung, die sich sofort selbst widerlegt, bezeichnet werden, wenn Zahn von einer „Leichtfertigkeit" des Verfassers spricht, die „das von ihm erzeugte Werk als Mißgeburt geboren werden ließ." Zahn findet ja die Umordnung der Abschiedsreden ganz in der Ordnung. Sollte es dann der Bearbeiter für ein so großes Unglück angesehen haben, als er entdeckte, daß der Stoff in etwas anderer Anordnung gegeben war, als er selbst es ursprünglich beabsichtigt hatte? Nach der Eigentümlichkeit dieses Mannes, wie ihn uns die bisherige Untersuchung gezeigt hat, würde ihn derartiges ganz kalt gelassen haben. Es kommt ihm so sehr auf den Lehrgehalt und den dogmatischen Wert der Überlieferung über Jesus an, daß er immer wieder die historische Situation ignoriert, wenn er seine erklärenden Zusätze herbeibringt. Einen Mann dieser Art darf man nicht mit dem Maßstab messen, den man an den kritischen Herausgeber einer älteren Schrift in unsern Tagen zu legen verpflichtet ist. Das weiß Zahn natürlich sehr wohl und unterläßt auch nicht, bei ihm passender Gelegenheit auf diesen Unterschied aufmerksam zu machen. Weshalb macht er jetzt von solchen Erwägungen keinen Gebrauch? Einer Widerlegung der durchschlagenden exegetischen Gründe für die Annahme, daß die Abschiedsreden ihren Schluß in 14, 31 haben, hat sich Zahn auf billige Weise durch die Bemerkung entzogen, sie könnten nur in einem Kommentar gewürdigt werden. Daß in einem so umfassenden Werke, wie Zahns Einleitung es ist, dafür kein Platz sein sollte, will mir freilich nicht einleuchten. Aber seine Geneigtheit, das Problem, das 14, 31 aufgibt und dem die neueste Kritik gerecht zu werden versucht, durch gründliche Auseinandersetzung aus dem Wege zu schaffen, ist nicht gewachsen, als er in seinem Kommentar den Raum dafür gehabt hätte. Er meint kurz (S. 566 n. 1), dafür, daß Kap. 15 und 16 ursprünglich vor 13, 31b gestanden habe, fehle es an ausreichenden Gründen. Vielleicht werden ihm die jetzt zu Ende kommenden Untersuchungen über die Abschiedsreden zeigen, daß der Fall doch ernst genommen werden muß.

Die Gefangennahme Jesu 18, 1—11.

Daß das Original dieses Abschnittes starke Eingriffe durch den Bearbeiter erfahren hat, ist längst beobachtet worden. Wellhausen meint, die alte Vorlage sei nicht mehr zu rekonstruieren. Das dürfte sich nicht bewahrheiten.

Schon v. 1 bietet viele Anstöße. Der geringste ist der Wellhausens, daß sich aus diesen Worten ergebe, daß das vorangegangene Mahl in Jerusalem stattgefunden habe und deshalb als Passahmahl vorgestellt werden müsse, da es sich nur so verstehe, daß es nicht in Bethanien eingenommen worden sei. Schon S. 292. 295 ist gezeigt worden, daß Wellhausen einem Phantom nachgeht, wenn er meint, im 4. Evangelium fänden sich neben den offenbaren Anzeichen für den 13. Nisan als den Tag des letzten Mahles auch solche, die es als Passahmahl charakterisierten. Hier ist für seine Behauptung maßgebend die Darstellung Mark. 11, 11f. 14, 3. Matth. 21, 17. 26, 6, in der die beiden ersten Synoptiker von Lukas abweichen. Sie ohne weiteres als geschichtlich anzunehmen, sollte doch schon die Tatsache bedenklich machen, daß die erste dieser Notizen mit der Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaums verbunden ist, deren Zugehörigkeit zur ältesten synoptischen Überlieferung mehr als fraglich ist; und daß die zweite mit der von der johanneischen abweichenden Datierung der Salbung in Bethanien zusammenhängt und also ebenfalls nicht einem unumstrittenen Gebiete angehört. Das dritte Evangelium, das beide Erzählungen nicht kennt, berichtet von Jesu letzten Tagen in Jerusalem 21, 37: *ἦν δὲ τὰς ἡμέρας ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιών.* Daß dieses Datum auch den beiden ersten Synoptikern nicht unbekannt gewesen ist, scheint sich aus Matth. 24, 3. Mark. 13, 3 zu ergeben[1]. Mithin ist Wellhausens Behauptung, durch 18, 1 werde das letzte Mahl als Passahmahl charakterisiert, um so sicherer unrichtig, als die deutlichsten Äußerungen des Evangeliums dagegen sprechen; vgl. 13, 29. 18, 28. 19, 31. 42.

Wichtiger ist, wenn Wellhausen den ersten Vers für so redigiert ansieht, daß auf die Ursprünglichkeit seiner Ortsangabe kein Verlaß sei. Nach *Ἰησοῦς ἐξῆλθεν σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* erscheint *εἰς ὃν εἰσῆλθεν αὐτὸς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* unnötig, weitschweifig, zumal er v. 2 von dem Orte noch sagt: *πολλάκις συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.* Das führt zu der Vermutung, daß der Bericht *ὅπου ἦν κῆπος, εἰς ὃν εἰσῆλθεν αὐτὸς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* aus einer anderen Evangelienquelle herübergenommen ist, in der, wie bei den beiden ersten Synoptikern durch das *χωρίον λεγόμενον Γεθσημανεί* der Ort der Gefangennahme näher bezeichnet war als in Luk. 22, 39: *ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.* Dem würde Joh. 18, 1a. 2. entsprechen. Die Ortsbezeichnung ist also im Original des 4. Evangeliums so allgemein wie bei Lukas, aber beide Berichte sind gegen einander völlig selbständig. Der Zusatz von v. 1b macht v. 1a nicht unsicher. Ob man angesichts 13, 30 und der Tatsache, daß der andere Judas 14, 22 nicht aus der Grundschrift stammt, nicht die Worte *ὁ παραδιδοὺς αὐτόν* in v. 2 und 5 ebenfalls dem Bearbeiter zuweisen soll?

---

1. Vgl. meine Abhandlung „Die große eschatologische Rede Jesu“: Theologische Studien und Kritiken 1909 S. 359.

Schwierig wird es in v. 3: *ὁ οὖν Ἰούδας λαβὼν τὴν σπεῖραν καὶ ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων ὑπηρέτας ἔρχεται ἐκεῖ μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων καὶ ὅπλων.* An dieser Bemerkung ist zunächst, wie auch Schwartz und Wellhausen beobachtet haben, die Erwähnung des Judas auffallend. Wenn es v. 5 heißt: *εἱστήκει δὲ καὶ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν μετ' αὐτῶν*, so setzt das voraus, daß vorher noch nicht berichtet gewesen sein kann, Judas sei mit den Häschern erschienen. Schwartz: „Wie kann das von dem bemerkt werden, der an der Spitze des ganzen Haufens steht?" Nun könnte man vermuten, diese Worte aus v. 5 seien erst später hinzugefügt worden. Aber man fragt vergeblich, was dem Bearbeiter Anlaß zu solchem Zusatz gegeben, wenn Judas bereits in v. 3 als Führer der Schar aufgetreten war. Sehr richtig urteilt Wellhausen: „Die zweite Angabe (v. 5) steht verloren, ist aber insofern wichtig, als sie die erste nicht voraussetzt."

Aber mehr noch: wenn es in v. 5 heißt, daß Judas bei den Häschern gestanden habe, so klingt das doch nicht so, als ob er ihr Anführer gewesen sei, sondern als ob er nur mitgegangen wäre, als diese sich aufmachten, Jesus zu fangen. Auch in v. 3, für sich betrachtet, macht das Auftreten des Judas Schwierigkeit, sofern es doch mindestens sehr wunderlich ausgedrückt ist, daß er dahin gekommen sei mit Fackeln, Lampen und Waffen, während diese natürlich von den Häschern mitgeführt wurden.

Mit dieser Schwierigkeit verbindet sich eine zweite nicht geringere, nämlich das Auftreten der *σπεῖρα*, der auf der Burg Antonia garnisonierenden römischen Kohorte. Wie diese hier auf einmal erscheint, ist weder nach den vorangehenden noch nach den folgenden Berichten zu begreifen. Daß sich die Synedristen bereits mit Pilatus in Beziehung gesetzt hätten, wird nirgends berichtet. Der weitere Verlauf der Erzählung verbietet diese Annahme geradezu. Das Gespräch zwischen Pilatus und den Verklägern Jesu zeigt, daß frühere Verhandlungen über Jesus, die doch der Anwendung der Kohorte gegen ihn vorausgegangen sein müßten, nicht stattgefunden haben können. Es läßt sich aber — gerade vom Standpunkte des 4. Evangeliums aus! — garnicht begreifen, wozu man denn einer „halben Armee" bei der Gefangennahme bedurft hätte. Da helfen auch die Ausflüchte nicht viel, daß es ja nicht die ganze Kohorte gewesen zu sein brauche. Immerhin war es doch ein solcher Teil, daß nach v. 12 der Chiliarch dabei war. Zum Zweck der Verhaftung Jesu genügten nach 7, 32 *οἱ ὑπηρέται τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν Φαρισαίων.* Wozu dann die Kohorte? Wenn aber ja die Kohorte, wozu dann noch die Diener der Hohepriester und Pharisäer? War Pilatus um die Kohorte angegangen worden, und hatte er sie bewilligt, so war nicht bloß sie allein im Stande, Jesus zu fangen, sondern es hatten dort auch die Diener des Synedriums nichts zu tun und konnten nur hinderlich sein. Man macht sich eine merkwürdige Vorstellung vom römischen Militärwesen, wenn man es für möglich hält, daß die Kohorte mit jenen jüdischen Dienern gemeinsame Arbeit getan hätte.

Ganz wunderlich ist im jetzigen Texte das *καὶ ὅπλων*. Daß Fackeln und Lampen mitgenommen worden seien, war auch bei dem römischen Militär zu erwähnen nicht überflüssig, um so mehr aber, daß man auch Waffen gehabt habe. B. Weiß meint: „Regulär bewaffnet war wohl nur das römische Militär.“ Allein das *μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων καὶ ὅπλων* bezieht sich im vorliegenden Texte ebenso auf die Kohorte wie auf die Diener der Synedristen. Ferner ist zu beachten, daß Petrus, als er sich zur Wehr setzt, v. 10, keinen der Soldaten trifft, sondern den Knecht des Hohepriesters. Das erklärt sich nur schwer, wenn — wie doch selbstverständlich — die Kohorte und nicht die hohepriesterlichen Diener vorn gestanden. Geradezu wunderlich wird der Ausdruck v. 12: *ἡ οὖν σπεῖρα καὶ ὁ χιλίαρχος καὶ οἱ ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔδησαν αὐτόν*. Also Kohorte, Chiliarch und Diener der Synedristen fangen und binden Jesus! Wie soll man sich das nur vorstellen? Und was haben letztere dabei die Hände einzustecken, wenn die römischen Soldaten beauftragt sind, die Verhaftung auszuführen? Daß hier nicht alles in Ordnung ist, merkt auch B. Weiß, sucht aber die Sache auf seine Art aus der Welt zu schaffen: „Die *σπεῖρα* und ihre Anführer sind ungenauer Weise (sic!) mit genannt, weil sie bis zur Ablieferung den Transport sichern mußten, während die Verhaftung selbst natürlich (?!) von den Dienern allein vollzogen wurde.“ Und bei dieser an sich ganz unmöglichen Auffassung soll dann auch noch die Reihenfolge der Subjekte: *σπεῖρα, χιλίαρχος, ὑπηρέται*, begreiflich sein! Alles ist in Ordnung, und auch die Erklärung von B. Weiß kommt zu ihrem Rechte, wenn in v. 12 *ἡ σπεῖρα καὶ ὁ χιλίαρχος* und das die Diener von ihnen scheidende *τῶν Ἰουδαίων* erst später zugefügt sind, sodaß der Text ursprünglich gelautet hat: *οἱ οὖν ὑπηρέται συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν*. Dann ist es auch nicht mehr auffallend, daß im Folgenden der Kohorte und ihres Führers überhaupt nicht mehr gedacht wird; sie ist spurlos verschwunden, in v. 18 treffen wir nur noch *δοῦλοι* und *ὑπηρέται*[1]. Wenn Jesus bei dem Hohepriester abgeliefert wurde, so kann eben die Schar der Häscher keine römische Kohorte gewesen sein. Die würde Jesus zweifellos zu Pilatus gebracht haben, und so würde es gerade der 4. Evangelist dargestellt haben, der ausdrücklich auspricht (18, 31), daß die Juden das jus gladii nicht mehr besaßen.

Aus alledem ergibt sich, daß das Auftreten der *σπεῖρα* nicht bloß an sich ungeschichtlich, sondern ein Zug ist, der der gesamten Darstellung des 4. Evangeliums widerspricht. Er erscheint in v. 3 mit der ebenfalls mit v. 5 nicht in Übereinstimmung zu bringenden Bemerkung, daß es Judas gewesen wäre, der die Kohorte erhalten hätte und mit ihr erschienen wäre. Es kann dieses nur ein Zug sein, den der Bearbeiter einer anderen Evangelientradition entnommen und in das Original eingefügt hat. Diese Annahme wird um so

1. Was ich in dieser Beziehung a. a. O. I, 162 gegen H. Holtzmann bemerkt habe, ist unhaltbar.

wahrscheinlicher, als auch in den Grundstock der synoptischen Überlieferung, wie er in Markus und Lukas vorliegt, gelegentlich der Geschichte von der Gefangennahme bei Matthäus 26, 53 eine Sondertradition eingefügt worden ist, die der unsrigen offenbar korrespondiert. Dort sagt Jesus zu Petrus: *ἢ δοκεῖς ὅτι οὐ δύναμαι παρακαλέσαι τὸν πατέρα μου, καὶ παραστήσει μοι ἄρτι πλείω δώδεκα λεγιώνων ἀγγέλων.* Wozu die Erwähnung eines so großen Engelheeres, wenn vorher überhaupt garnicht von einer Heeresabteilung, sondern nur von einem *ὄχλος* die Rede gewesen, mit dem Judas gekommen[1]? Ganz anders, wenn es eine römische Kohorte war, die Jesus entgegentrat, der zehnte Teil einer Legion. Da war allerdings der Hinweis auf 12 Legionen Engel ein sehr wirkungsvoller Gegensatz, nach dessen Veranlassung man nicht mehr zu suchen braucht. Auch Zahn[2] meint, die Mitwirkung römischer Soldaten lasse das Wort Matth. 26, 53 natürlicher erscheinen. Wenn er dann weiter schließt, die Analogie von Matth. 27, 62—66 spreche dafür, daß nach Matthäus die Mitwirkung des Pilatus vom Synedrium von vornherein begehrt wurde[3], so handelt es sich auch dort um eine Sonderüberlieferung des Matthäus, die bei Markus und Lukas fehlt. Wahrscheinlich wird es dieselbe oder eine nahe verwandte sein, aus der der Bearbeiter des 4. Evangeliums geschöpft hat. Berührt sich Matth. 26, 52: *ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς· πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται,* mit Joh. 18, 11: *βάλε τὴν μάχαιραν εἰς τὴν θήκην· τὸ ποτήριον ὃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ, οὐ μὴ πίω αὐτό,* so ist ja nicht daran zu denken, daß beides derselben Quelle entstammt. Die Motivierung des Befehls Jesu durch Anwendung des allgemeinen Satzes, daß alle, die das Schwert nehmen, durchs Schwert umkommen werden, widerspricht nicht bloß der gewöhnlichen Situation, die in der Motivierung bei Johannes ihren ebenso natürlichen wie seelenvollen Ausdruck findet, sondern auch der anderen synoptischen Tradition, die keineswegs gegen bewaffneten Widerstand spricht, Luk. 22, 36; vgl. auch Matth. 10, 34. Es scheint übrigens, daß die Motivierung in Matth. 26, 52 nicht bloß eine Reproduktion von Apoc. 13, 10 ist, sondern auch von Gedanken wie Röm. 13, 4 (*οὐ γὰρ εἰκῇ [ἡ ἐξουσία] τὴν μάχαιραν φορεῖ*), und damit wäre noch weiter die Vermutung befestigt, daß Matth. 26, 52f. das Auftreten einer römischen Kohorte voraussetzt. Wie sich diese der johanneischen ebenso wie der älteren synoptischen Tradition widersprechende Überlieferung gebildet hat, läßt sich nur vermuten. Einerseits steigert sie den Frevel

1. Bei Matthäus ist es in charakteristischem Unterschied von Markus und Lukas ein *ὄχλος πολύς*.

2. Matthäus S. 693, not. 66.

3. So richtig dieses alles ist, so verliert Zahn doch aus apologetischem Interesse allen Boden unter den Füßen, wenn er aus dem dem Markus und Matthäus gemeinsamen Zuge, daß die Häscher mit Schwertern und Knütteln gekommen seien, schließt, diese Schar sei „aus römischen Soldaten und Polizeidienern des Synedriums zusammengesetzt“ gewesen.

des Judas, andererseits scheint sie ausdrücken zu sollen, daß sich Jesu loyale Denkweise auch bei seiner Verhaftung nicht verleugnet hat, und daß er, der den Juden oft ausgewichen war, sich der politischen Obrigkeit freiwillig stellte. Aber das sind Vermutungen, die nichts mehr als dies zu sein beanspruchen können, bevor ihnen nicht eine breitere literarische Grundlage gegeben werden kann.

Wie v. 3 ursprünglich gelautet, kann man nur vermutungsweise sagen; etwa: *καὶ ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων ὑπηρέται ἔρχονται.* Es wäre dann der fremde Zusatz ebenso an den Anfang des Satzes gestellt worden wie in v. 12. Da sich *ἐκ* leichter mit *ἔρχεσθαι* als mit *λαμβάνειν* verbindet, wo man *παρά* erwarten sollte, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß die bei der vorliegenden Textform unbequeme Wendung gerade dem Original angehört hat.

Fällt in v. 3 das Auftreten des Judas fort, so tritt um so deutlicher hervor, weshalb er in v. 5 genannt wird. Das Zurückweichen und Niederfallen der Häscher, als Jesus mit dem furchtlosen *ἐγώ εἰμι* ihnen entgegentritt, erklärt sich vor allem durch den Schrecken, den dieses Wort auf den Verräter ausübt.

Ein unnötiger, ja störender Zusatz ist v. 7: *πάλιν οὖν αὐτοὺς ἐπηρώτησεν· τίνα ζητεῖτε; οἱ δὲ εἶπον· Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον.* Er ist veranlaßt durch das *ἀπεκρίθη* v. 8, das auch sonst wohl gebraucht wird, ohne daß ein an den Antwortenden gerichtetes Wort vorausgegangen wäre (vgl. z. B. 7, 16). Jesus antwortet auf das, was sich in dem Zurückweichen ausgedrückt hat. Die nochmalige Frage Jesu in v. 7 und die gleiche Antwort der Häscher gibt der Szene jene bei dem Bearbeiter bekannte Breite und Unlebendigkeit. Gerade wenn auf die Häscher die kühne Antwort Jesu jenen erschreckenden Eindruck ausgeübt hatte, so ist es psychologisch undenkbar, daß sie durch eine zweitmalige gleiche Antwort auf Jesu Frage dieselbe Antwort Jesu noch einmal provoziert haben sollten. Vor allem aber ist es psychologisch unwahrscheinlich, daß Jesus seine Frage zweimal gestellt haben sollte, da er ja den Beweis vor sich hatte, daß er verstanden worden war.

Wenn Jesus auf seine wiederholte Versicherung, daß er es sei, v. 8 die auf die Jünger bezüglichen Worte hinzufügt: *εἰ οὖν ἐμὲ ζητεῖτε, ἄφετε τούτους ὑπάγειν,* so hat man längst erkannt, daß dem in v. 9 eine den Originalsinn völlig verfehlende Anwendung des Wortes 17, 12 hinzugefügt wird: *ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὃν εἶπεν, ὅτι οὓς δέδωκάς μοι, οὐκ ἀπώλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα.* Was sich dort bezieht auf die Bewahrung in sittlicher Beziehung, ist hier bezogen worden auf die Bewahrung vor der Hand der Häscher. Daß dem, der jenes geschrieben, diese Anwendung nicht in den Sinn kommen konnte, scheint mir ausgemacht, und so liegt hier einer der deutlichsten Beweise vor, daß eine fremde Hand über das Original des 4. Evangeliums gekommen ist. Mit jener völligen Umgestaltung des Sinnes hängt es auch zusammen, daß das Wort unrichtig zitiert ist, und zwar so, daß ein wichtiger Gedanke beseitigt worden ist.

17, 12	18, 9
ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, καὶ ἐφύλαξα, καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο.	οὓς δέδωκάς μοι, οὐκ ἀπώλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα.

Im Gebet sagt Jesus, daß er seine Jünger bewahrt habe im Namen Gottes, den dieser ihm zur Offenbarung übergeben habe. Diese ganze Wendung fällt in 18, 9 aus; sie würde ja auch eine Verwendung des Wortes, wie es dort der Fall ist, unmöglich machen. Statt dessen hat der Bearbeiter den Gedanken von 17, 6 herangezogen: ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου, der freilich, wie S. 331 nachgewiesen worden ist, seine jetzige Gestalt selbst erst durch den Bearbeiter erhalten hat. Wenn man sich für das Recht einer solchen dem Originalsinn widersprechenden Deutung auf 11, 51 beruft, so liegt dort, wie nachgewiesen, ebenfalls die Ausführung des Bearbeiters vor. Wenn man aber 17, 12 und 18, 9 so zusammenbringen will, daß man sagt, die äußere Bewahrung beabsichtige nur die innere und schließe keineswegs den Originalsinn von 17, 12 aus, so ist das ein Spiel mit Worten, das man sich nicht gestatten sollte. Der Vollsinn des Wortes 17, 12 kommt so gewiß nicht durch die Handlung Jesu 18, 8 zu Wege, als Jesus dort von etwas redet, was in der Vergangenheit liegt, nicht aber von solchem, das die Zukunft erst erfüllen soll. Daß aber Jesus bei seinen Worten: „Suchet ihr denn mich, so lasset diese gehen," an die sittlichen Gefahren sollte gedacht haben, die den Jüngern aus einer Gefangennahme erwachsen könnten, heißt die schlichte Herzlichkeit und Unmittelbarkeit der Rede Jesu vernichten. Aber das bleibt allerdings bei diesen Reflexionen von B. Weiß bestehen, daß die unrichtige Deutung des Wortes 17, 12 dieses selbst nur um so sicherer macht. Nach Schwartz steht freilich das Wort „in den Kapiteln, die Wellhausen als eingeschoben nachgewiesen hat." Wie es mit diesem Nachweis steht, ist vorher zur Genüge herausgestellt worden. Wellhausen selbst redet von 17, 12 ohne weiteres als von einem eigenen Worte Jesu.

Es ist merkwürdig, daß Schwartz von seinen, den meinigen nahe verwandten Beobachtungen an dem Bericht von der Gefangennahme zu ganz anderen Resultaten geführt wird. Die Wichtigkeit der Sache bedarf einer genaueren Untersuchung. Schwartz berichtet: „Im 4. Evangelium ist die in Jerusalem stationierte Kohorte und der Offizier, der sie kommandiert, an der Verhaftung beteiligt. Sie stand unter unmittelbarem Befehl des Prokurators, und es ist einfach monströs, daß Judas sich ebenso an ihre Spitze stellt wie an die der Schergen, die er von den Pharisäern und Hohenpriestern erhalten hat; ebenso monströs freilich, daß es 18, 3 heißt μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων καὶ ὅπλων; ja man muß geradezu sagen, daß, wenn die Kohorte aufgeboten wurde, die Schergen überflüssig waren." Das ist alles richtig. Nun fährt er aber fort: „Diese (die Schergen) stammen aus den Synoptikern, sind also verdächtig." Und auf diesem Schluß basiert dann eine Reihe von

schwindelerregenden Folgerungen, von denen die erste lautet: „Wenn Jesus von der römischen Kohorte verhaftet wird, dann hat Pilatus sie ausgeschickt, und Jesus ist direkt von ihr zu Pilatus geführt.“ Den andern werden wir später noch begegnen.

Diese ganze Konstruktion ist in die Luft gebaut. Mit welchem Recht kann denn Schwartz behaupten, die Gefangennahme Jesu durch die Soldaten des Pilatus sei das Ursprüngliche, und die Häscher der Hohepriester seien erst durch den Bearbeiter aus den Synoptikern herübergenommen worden? Daß die σπεῖρα das fremde Element ist, habe ich nicht bloß durch die Untersuchung von v. 1—9 erwiesen, sondern es wird auch durch den folgenden Bericht bestätigt, den Schwartz natürlich streichen oder völlig umgestalten muß. Es wird sich zeigen, ob er im Stande ist, diese seine Ansicht ohne Gewaltsamkeiten durchzuführen.

Ebenso wenig wie Wellhausen den Judas in dem Originalbericht der Gefangennahme haben will — trotz der Bemerkung in v. 5, von der er doch annimmt, daß sie die Erwähnung des Judas in v. 2f. nicht voraussetzt —, ebenso wenig den Petrus in v. 10f.: „Woher soll er die Gelegenheit zum Kampfe haben? Das ganze feindliche Aufgebot ist ja in den Staub gesunken, und hernach hat Jesus sich freiwillig gestellt, unter der Bedingung freien Abzugs für die Jünger. Diese würde verwirkt, wenn sie zum Schwerte griffen.“ Aber tatsächlich hat Jesus solche Bedingung garnicht gestellt: er ergibt sich ohne Bedingung seinen Häschern, bittet nur, seine Jünger zu schonen. Damit ist nicht gesagt, daß diese gewillt sind, ohne weiteres ihren Meister preiszugeben. Einen genügenden Grund, v. 10f. als späteren Zusatz zu betrachten, kann ich in diesem Zusammenhang noch nicht finden. Die Synoptiker berichten den Vorgang doch vielfach anders; die Namen Petrus und Malchus sind jedenfalls von dort nicht herübergenommen. Andererseits möchte ich nicht behaupten, daß der Bearbeiter v. 10f. nicht aus einer anderen Evangelientradition aufgenommen haben könnte. Man sollte ihn eher hinter v. 12 erwarten, wo des Petrus Auftreten als Gegenwehr gegen die Fesselung Jesu aufgefaßt werden könnte; vgl. die synoptische Darstellung. Die Entscheidung wird in der Geschichte von Petri Verleugnung (18, 26) zu finden sein. Darüber kann erst im nächsten Abschnitte das Nötige gesagt werden.

Das Verhör vor dem Synedrium und die Verleugnung des Petrus 18, 12—27.

Die merkwürdige Zertrennung der Verleugnungsgeschichte hat mich früher zu folgender Annahme geführt[1]: durch Schreibversehen ist der Text in Un-

1. A. a. O. I, S. 158—168.

ordnung gekommen; seine ursprüngliche Gestalt war folgende: v. 12f. Jesus wird gebunden zu Annas gebracht; v. 19—23 Verhör vor dem Hohepriester; v. 24. 14 Überführung zu Kajaphas und Erinnerung an dessen Mordplan; v. 15—18. 25—27 dreimalige Verleugnung des Petrus; v. 28 Überführung Jesu ins Prätorium. Man hat dieser Ansicht Aufmerksamkeit und teilweise Zustimmung geschenkt, zumal da der bald darauf ans Licht getretene sinaitische Syrer ebenfalls eine Umstellung des Textes enthielt, die der meinigen verwandt war, und die man geradezu für die Originalgestalt angesehen hat. Ihre Anordnung ist folgende: v. 12f. Überführung Jesu zu Annas; v. 24. 14 Überführung zu Kajaphas und dessen Mordplan; v. 15: Eintritt eines ungenannten Jüngers und des Petrus in den hohepriesterlichen Hof; v. 19—23 Verhör vor dem Hohepriester; v. 16—18. 25b—27 dreimalige Verleugnung des Petrus; v. 28 Überführung Jesu ins Prätorium. Aber es zeigt sich bei aufmerksamer Betrachtung des syrischen Textes, daß dessen Verfasser unsern griechischen Text gelesen und nur das Bedürfnis empfunden hat, dessen Unstimmigkeiten zu beseitigen. Gut weist das Wellhausen folgendermaßen nach: „Mit Recht findet es E. Schwartz ungehörig, daß Petrus erst geholt wird, nachdem das Verhör vorbei ist; denn dann hatte er kein Interesse mehr daran. Außerdem ist die Trennung von 15 und 16 unmöglich; sie läßt erkennen, daß der griechische Text an einer falschen Stelle durchschnitten wurde. Verräterisch ist ferner die Einsetzung des Explicitum (die Leute, die sich wärmten) zu *εἶπον* in v. 25. Sie erklärt sich nur, wenn 18 von 25 weit getrennt war, und nicht, wenn die beiden Verse dicht bei einander standen."

Was am ersten bei dem Abschnitt 18, 12—27 in die Augen fällt, ist das Auseinandergerissensein der Geschichte von Petri Verleugnung in zwei Stücke. In v. 15—18 wird das Erscheinen des Petrus im hohepriesterlichen Hofe berichtet, die erste Verleugnung vor der Türhüterin und die Einleitung zur zweiten, nämlich daß sich Petrus mit den Knechten um das Kohlenfeuer geschart; in v. 25, nachdem die Verhandlung vor dem Hohepriester erzählt worden war, wird mit den Worten *ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος* wieder an die v. 18 gezeichnete Situation erinnert und dann die zweite und dritte Verleugnung berichtet. Diesem Tatbestand gegenüber machen die Versuche, den vorliegenden Textbestand zu rechtfertigen, einen sehr unbefriedigenden Eindruck. So sagt Wendt: „Natürlich gehören diese Stücke inhaltlich zusammen. Aber ihre getrennte Stellung war schriftstellerisch dadurch motiviert, daß ein Zeitverlauf zwischen der ersten Verleugnung und den beiden folgenden hervorgehoben werden sollte." Aber erklärt dieses schriftstellerische Motiv die Tatsache, daß der Bericht von der zweiten Verleugnung zur Hälfte (v. 18) vor und zur Hälfte (v. 25) nach der Gerichtsverhandlung berichtet wird? Wer v. 18 niederschrieb, tat es, um daran sofort den Bericht zu schließen, daß Petrus von einem der Knechte am Feuer zur Rede gestellt worden sei, nicht aber, um damit die Gerichtsverhandlung einzuleiten. Es ist schlechterdings gar kein Grund einzusehen, weshalb die zweite Szene

der Verleugnungsgeschichte vor dem Bericht von dem hohepriesterlichen Verhör sollte eingeleitet worden sein. Ein Vergleich mit der synoptischen Darstellung hebt über diese Schwierigkeit erst recht nicht hinweg. Nach Lukas fällt die Verleugnung 22, 54—62 überhaupt vor die Synedriumsitzung v. 66—71. Bei Markus und Matthäus liegt nichts Auffälliges vor, wenn sie vor der Synedriumsitzung berichten, daß Petrus Jesu bis in den Hof des Hohepriesters gefolgt sei und dort unter den Dienern am Feuer Platz genommen habe. So wird die Verleugnung, die in ihren drei Akten nach der Synedriumsitzung berichtet wird, als gleichzeitig mit dieser dargestellt. Behauptet man, der 4. Evangelist habe eine Harmonie der Darstellung des Lukas mit der des Matthäus und Markus geben wollen, so ist das insofern ganz unmöglich, als man doch nicht zu gleicher Zeit die Verleugnung vor und nach der Sitzung stattfinden lassen kann. Wollte man es aber so machen, daß man die Geschichte teilte, so konnte man ja eine oder zwei Verleugnungen vor und den Rest hinter die Sitzung legen und meinetwegen, wie es die drei Synoptiker getan, das ganze Ereignis von Anfang an unter der am Kohlenfeuer versammelten Schar sich abspielen lassen. Aber im Unterschied von allen drei Synoptikern den Bericht über das Kohlenfeuer zur Einleitung der zweiten Verleugnung zu machen und jenen vor, diese hinter die Sitzung zu stellen, das ist ein Vorgehen, für das man aus den Synoptikern keine Erklärung gewinnen kann. Mag es sich mit meiner vor Jahren versuchten Umstellung verhalten, wie es wolle, und ist der Text des sinaitischen Syrers nur ein unzureichender Verbesserungsversuch des ihm vorgelegenen griechischen Textes, so bleibt doch der Eindruck in unverminderter Stärke fortbestehen, daß die Geschichte von der Verleugnung gewaltsam aus einander gerissen ist, und daß die Worte v. 25: *ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος*, hinzugefügt sind, um an die über dem dazwischen geschobenen Bericht vom Verhör Jesu in Vergessenheit gekommenen Worte v. 18: *ἦν δὲ καὶ Πέτρος μετ' αὐτῶν ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος*, wieder zu erinnern. Wer sich einreden kann, der griechische Text sei nicht auffallend und könne sehr wohl so von dem ursprünglichen Verfasser geschrieben worden sein, mit dem wird sich in diesem Punkte wohl weiter nicht reden lassen.

Wellhausen verzichtet darauf, das literarische Problem zu lösen. Vielleicht kann man aber doch weiter kommen als zu dem resignierten Schluß, es müsse bei dem vorliegenden Texte sein Bewenden haben. Untersuchen wir den Abschnitt 18, 12—27 im Einzelnen, um auf eine Spur gebracht zu werden, die die Zerreißung der Verleugnungsgeschichte erklären könnte.

Der Bericht beginnt 13f.: *καὶ ἤγαγον πρὸς Ἄνναν πρῶτον· ἦν γὰρ πενθερὸς τοῦ Καϊάφα, ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου. ἦν δὲ Καϊάφας ὁ συμβουλεύσας τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι συμφέρει ἕνα ἄνθρωπον ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ*. Dieser Rückweis auf die Perikope 11, 47—53 ist geeignet, einiges Licht in unsern Text zu bringen. Dort waren beim Zusammentritt des Synedriums zuerst 11, 47 *οἱ ἀρχιερεῖς* genannt. Aus ihrer Mitte wird dann v. 49

Kajaphas namhaft gemacht in dieser Form: *εἷς δέ τις ἐξ αὐτῶν Καϊάφας*. Daraus ergibt sich, daß dieser Mann von dem Verfasser nicht als der eigentliche Hohepriester jener Zeit bezeichnet werden soll. Der Zusatz in v. 49: *ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου*, ist ebenso wie die hierauf fußende Ausführung v. 51 und 52 als vom Bearbeiter stammend festgestellt worden. Daraus ergibt sich nun schon, daß die Worte in 18, 13: *ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου*, sowie v. 14 dem Bearbeiter angehören. Wenn aber in v. 13 Kajaphas nicht als der eigentliche Hohepriester bezeichnet wird, so fällt das Motiv fort, weshalb Jesus nach dem an so schwieriger Stelle stehenden v. 24 von Annas zu dem Hohepriester Kajaphas gebracht wird. Dann bedarf es aber auch keiner Motivierung, weshalb man Jesus zu dem in der Reihe der *ἀρχιερεῖς* obenan stehenden Annas (vgl. Luk. 3, 2. Act. 4, 6. [5, 17: Blaß *Ἄννας* statt *ἀναστάς*]) gebracht hat. Mithin werden aus v. 13 auch die Worte: *πρῶτον· ἦν γὰρ πενθερὸς τοῦ Καϊάφα*, dem Bearbeiter zuzuweisen sein; desgleichen v. 24[1] und aus v. 28 *ἀπὸ τοῦ Καϊάφα*. Von hier aus wird sich nun auch die Schwierigkeit lösen, daß der *ἀρχιερεύς* in v. 19. 22 von v. 13 aus gesehen Annas, von v. 24 aus gesehen Kajaphas ist. In der Grundschrift war also der Hohepriester, zu dem Jesus geführt und von dem er verhört wurde, Annas und nicht Kajaphas. Dieser ist vom Bearbeiter auf Grund von Matth. 26, 3. 57 und verwandter Überlieferung eingefügt worden, hat in der Grundschrift nur 11, 49 seine Stelle, aber nicht als der Hohepriester, sondern als derjenige von den *ἀρχιερεῖς*, der die Parole zu Jesu Mord ausgegeben hat. In dem Abschnitt 18, 12—27 gehört vorläufig sicher zur Grundschrift v. 12 von *οἱ ὑπηρέται* an, v. 13 bis *Ἄνναν*, v. 19—23.

Wellhausen, dem ich wesentlich die Erkenntnis davon verdanke, daß Kajaphas später eingefügt worden ist, zeigt sich doch durch den Bericht über das Verhör vor dem Hohepriester sehr wenig befriedigt. Daß Jesu Antwort an den Hohepriester der an die Häscher bei den Synoptikern entspricht, und daß die Geschichte mit dem Backenstreich derjenigen in Act. 23, 2 ähnlich ist, hat doch schließlich nur dann etwas zu sagen, wenn zugleich die Abhängigkeit von jenen Berichten erwiesen wäre. Mehr hat es scheinbar zu sagen, wenn Wellhausen tadelt: „Die Verhandlung wird geschlossen, ehe sie eigentlich eröffnet ist. Zu einem Urteil oder überhaupt zu irgend welchem Ergebnis kommt es nicht, die Sache verläuft im Sande. Einen weniger befriedigenden Bericht gibt es im ganzen Evangelium nicht.“ Man versteht dieses Urteil, wenn man die Synedriumsitzung nach dem Bericht der beiden ersten Synoptiker als Maßstab anlegt. Bei Lukas bereits liegt die Sache anders. Und wenn die Bemerkung der Juden Joh. 18, 31 den geschichtlichen Verhältnissen entspricht, so kann die Synedriumsitzung überhaupt nicht wesentlich anders verlaufen sein, als wie sie v. 19—23 ohne jeden Aufputz erzählt wird.

1. Gut Wellhausen zu v. 24: „Kaiphas erscheint da post festum und hat garnichts mehr zu tun.“

In welchem Verhältnis steht nun zu der der Grundschrift angehörigen Erzählung von dem Verhör vor Annas die durch sie in zwei Hälften geschnittene Geschichte von der Verleugnung des Petrus? Zunächst ist nachgewiesen (S. 340f.), daß die auf sie vorbereitende Erzählung 13, 36—38 von dem Bearbeiter aus einer anderen Evangelienquelle eingefügt worden ist. Das legt die Vermutung nahe, daß auch die Verleugnungsgeschichte interpoliert worden sei. Jedenfalls wird man zu versuchen haben, ob sich unter dieser Voraussetzung die rätselhafte Anordnung des Stoffes erklärt.

Zunächst ist zu beachten, daß sich in dem scheinbaren Eingang der Verleugnungsgeschichte in v. 15f. die Eingriffe einer späteren Hand zeigen. Wie der Text jetzt vorliegt, so sind zwei von den Zwölfen, die bei Jesu Gefangennahme zugegen waren, Jesu gefolgt, als er zum Hohepriester gebracht wurde: Simon Petrus und ein ungenannter Jünger. Dieser, als dem Hohepriester bekannt, hat Zutritt; Petrus dagegen bleibt vor der Tür stehen, bis er durch Vermittelung des Ungenannten Eingang findet. Wäre diese Darstellung ungestört, so würde man erwarten, daß Petrus sofort beim Eingang in die αὐλή des Hohepriesters durch Vermittelung des ungenannten Jüngers von der Türhüterin die Erlaubnis zum Eintritt erhalten hätte. Statt dessen heißt es v. 15, daß der ungenannte Jünger hineingegangen, und v. 16b, daß er wieder herausgekommen sei, um den Petrus hereinzuholen. Letzteres macht ganz den Eindruck eines Versuches, an den Bericht v. 15. 16a die Geschichte von Petri Verleugnung anzuknüpfen. Diese spielte sich nach der synoptischen Überlieferung auf dem hohepriesterlichen Hofe ab, und auf diesen mußte der vor der Türe stehende Petrus doch erst gebracht werden. Hieraus ergibt sich, daß die Geschichte von Petri Verleugnung tatsächlich nicht zur Grundschrift gehört hat, sondern erst in Anschluß an v. 16a damit verknüpft worden ist. Das wird auch durch v. 17 bestätigt. Nach der synoptischen Überlieferung wird Petrus zur ersten Verleugnung veranlaßt durch eine παιδίσκη, die zu ihm tritt, als er sich auf dem Hofe befindet. In v. 17 stehen nun die Bezeichnungen ἡ παιδίσκη und ἡ θυρωρός unmittelbar nebeneinander. Die erste ist in dem jetzigen Zusammenhange völlig überflüssig, ja verwirrend und wird erst durch die zweite erläutert. Weshalb ist sie dann überhaupt gegeben? Sie weist deutlich auf den synoptischen Zusammenhang: die dort artikellos auftretende παιδίσκη ist durch Kombination mit der Türhüterin zu ἡ παιδίσκη geworden. Die Verleugnungsgeschichte ist also vom Bearbeiter eingefügt worden.

Von hier aus ist es nun verständlich, wie der Bearbeiter dazu gekommen ist, die Verleugnungsgeschichte in zwei Stücke zu zerlegen. In den Synoptikern wird die erste Verleugnung durch eine Magd veranlaßt. Eine solche scheint im Bericht der johanneischen Grundschrift vorausgesetzt zu sein, wenn Petrus verhindert wird durch die Tür einzutreten, durch die der Jünger ohne Namen Eingang findet (vgl. Act. 12, 13). So knüpft der Bearbeiter für die Einfügung der Verleugnungsgeschichte hier an. Da es also zunächst die Tür-

hüterin war, die Petrus in Versuchung führte, so mußte die erste Versuchung vor die Verhandlung fallen. Dahin hätten ja dann sofort auch die beiden anderen Verleugnungen gesetzt werden können. Da aber in den Synoptikern die Verleugnung gegen Morgen fällt und zufolge Matthäus und Markus nach der Hauptversammlung, so ist es begreiflich, daß der Bearbeiter die zweite und dritte Verleugnung erst berichtete, nachdem er in v. 24 bemerkt hatte: *ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἅννας δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα.* Dieser Zusatz ist der sicherste Beweis dafür, daß den Bearbeiter die Rücksicht auf die Darstellung des Matthäus, wo ja allein auch Kajaphas als Hohepriester genannt wird, veranlaßt hat, die ihm einheitlich vorgelegene Geschichte von der Verleugnung mitten durchzuschneiden. Er konnte nicht gleich hinter dem Bericht von der ersten Verleugnung schließen, sondern mußte noch die Einleitung zu der zweiten (v. 18) verwenden, um zu bemerken, wo Petrus während der Verhandlung vor dem Hohepriester geblieben war. Diese Einleitung mußte er dann in v. 25 von neuem aufnehmen; vgl. den ähnlichen Fall 2, 12. 4, 46.

So zeigt sich, daß nicht ein Schreiberversehen die merkwürdige Darstellung veranlaßt hat, wie ich geneigt war anzunehmen, ehe ich in die literarische Eigenart des 4. Evangeliums eingedrungen war, sondern das hundertfach beobachtete Vorgehen des Bearbeiters, der den Grundtext mit seinen Zusätzen und Mitteilungen aus anderer Evangelienüberlieferung erweitert hat.

Die Vermutung von Schwartz, daß in unserm Texte zwei verschiedene Rezensionen der Verleugnungsgeschichte vorliegen v. 15—18 und v. 25—27, und daß das Verhör Jesu vor dem Hohepriester fallen müsse, sind durch die obigen Untersuchungen bereits als unhaltbar dargetan. Die Verleugnungsgeschichte im 13. und 18. Kapitel gehört in die Grundschrift nicht hinein. Sie stammt vermutlich aus derselben evangelischen Überlieferung, der so viele der späteren Einschübe angehören. Daher wird dann auch der Zug 18, 10f. stammen, über dessen Ursprung im vorigen Abschnitte noch kein definitives Urteil abgegeben werden konnte.

Die Verhandlung vor Pilatus 18, 28—19, 16a.

Die Schwierigkeiten dieses Abschnittes haben Wellhausen zu dem Urteil veranlaßt: „In diesem Wirrwarr finde sich zurecht, wer kann.“ Und Schwartz meint: „Der Bearbeiter und der Interpolator bemühen sich, jeder in seiner Weise, die vulgäre Überlieferung hineinzukorrigieren, und diese sich durchkreuzenden Tendenzen haben dann in der jetzt vorliegenden Darstellung vom Verhör vor Pilatus eine babylonische Verwirrung hervorgerufen. Sie aufzudröseln, ist schwer, vielleicht unmöglich, dagegen ist der Nachweis leicht, daß die Darstellung der vernünftigen Erklärung spottet und nicht von Einem Schriftsteller verfaßt sein kann.“ Es wird sich zeigen, daß es nicht unmöglich

ist, im Anschluß an die gewonnenen Resultate die Schwierigkeiten mit einiger Sicherheit zu lösen.

Eine ganz unnötige Verlegenheit erwächst Schwartz daraus, daß er aus der Geschichte von der Gefangennahme herausgefunden haben will, daß die Verhaftung Jesu durch die Kohorte des Pilatus vollzogen sei, und daß die Diener des Hohepriesters erst durch den Bearbeiter hinzugefügt worden seien. Dazu paßt nun der Bericht von der Verhandlung vor Pilatus nicht. Das erkennt auch Wellhausen und gibt der von der Kritik künstlich geschaffenen Zwiespältigkeit der Situation folgenden zutreffenden Ausdruck: „Pilatus wird nicht eingeführt und tritt doch als bekannt auf. Er muß ursprünglich schon vorher erwähnt sein. Nur er konnte die Kohorte beauftragen, und zu ihm mußte der Chiliarch zurück, um ihm nach der Ausführung des Auftrags wenigstens Bericht zu erstatten. Jetzt scheint er erst dadurch, daß die Juden Jesus gefangen zu ihm bringen, mit der Affäre in Berührung zu kommen." Letzteres reimt sich durchaus mit der Geschichte von der Gefangennahme, wenn, wie wir nachgewiesen haben, die Kohorte ein fremdes Element in dem dortigen Texte ist. Daß Pilatus nicht besonders als römischer Prokurator vorgestellt wird, spricht nicht dagegen. Die Wendung v. 28: *ἄγουσιν οὖν τὸν Ἰησοῦν εἰς τὸ πραιτώριον*, sagt doch deutlich genug, daß Jesus vor den Vertreter der römischen Obrigkeit geführt worden sei. Daß es dann v. 29 einfach heißt: *ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πειλᾶτος ἔξω πρὸς αὐτοὺς καὶ φησίν· τίνα κατηγορίαν φέρετε τοῦ ἀνθρώπου τούτου*, würde nur bei dem, der über die geschichtlichen Verhältnisse und die bekanntesten Daten des Lebens Jesu völlig unbekannt gewesen, eine Unklarheit über die Bedeutung des Pilatus zur Folge gehabt haben können. Daß wir uns so die Leser der Grundschrift nicht vorstellen dürfen, wird sich bei der Schlußuntersuchung noch vollends herausstellen. Im übrigen liegt die Sache in Mark. 15, 1 garnicht anders; im Gegenteil, die Wendung *δήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήνεγκαν καὶ παρέδωκαν Πειλάτῳ* läßt noch nicht einmal erkennen, daß Pilatus Vertreter der römischen Obrigkeit gewesen.

Wenn v. 28b von denen, die Jesum zu Pilatus bringen, gesagt wird: *καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα*, so ergibt sich aus dieser Wendung, die voraussetzt, das Ereignis habe am 14. und nicht am 15. Nisan stattgefunden, daß man mit dem Gefangenen vor dem Prätorium geblieben sei. Bekanntlich wird nun im folgenden (vgl. 18, 33. 38. 19, 4. 9. 13) der Vorgang so dargestellt, daß Jesus sich im Prätorium befunden habe, seine Kläger aber draußen, und daß Pilatus selbst zwischen den beiden Parteien hin- und hergewandelt sei. Darin sieht man mit Recht eine geschichtlich ganz undenkbare Darstellung. Wellhausen, der sich über diese Tatsache scharf äußert, bemerkt doch zu v. 33 (*εἰσῆλθεν οὖν εἰς τὸ πραιτώριον πάλιν ὁ Πειλᾶτος*): „Pilatus geht in das Prätorium hinein zu Jesus; daß dieser drinnen ist, wird freilich nur vorausgesetzt, nicht gesagt." Das hätte aber doch geschehen müssen, da es sich nichts weniger als von selbst versteht. Wenn die, welche Jesum transportieren, nicht ins Prätorium gehen

wollen, so muß doch er selbst wohl auch draußen bleiben, da sie den Gefangenen nicht aus der Hand geben, und nichts davon zu lesen steht, daß er ihnen draußen von römischen Soldaten abgenommen worden sei. Dazu kommt, daß es ja ganz sinnlos war, wenn Jesus bei der Verhandlung über ihn selbst nicht zugegen war. Somit wird man billigerweise untersuchen müssen, ob nicht diese ganze Vorstellung des Hergangs der Verhandlung erst durch den Bearbeiter in den Text hineingebracht worden ist. Für den Fall würde man das *αὐτοί* in v. 28 als Zusatz des Bearbeiters zu beurteilen haben. Es würde natürlich nötig sein, den Grund aufzudecken, weshalb der Bearbeiter jene Vorstellung in seine Vorlage hineingebracht habe.

Pilatus geht v. 29 zu den Juden hinaus und fragt: *τίνα κατηγορίαν φέρετε τοῦ ἀνθρώπου τούτου.* Das *τούτου* scheint doch auf den Angeklagten als gegenwärtigen hinzuweisen; spricht also dagegen, daß sich Jesus im Prätorium befunden. Den gleichen Eindruck erhält man von dem Fortgang der Unterredung, der frechen Antwort der Juden v. 30 (*εἰ μὴ ἦν οὗτος κακὸν ποιῶν, οὐκ ἄν σοι παρεδώκαμεν αὐτόν*) und dem höhnischen Bescheid des Pilatus v. 31 (*λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε*). Hierauf müssen die Juden der politischen Lage der Dinge entsprechend antworten: *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα.* Damit ist dann, wenn Pilatus sich darauf einläßt, Jesum hinzurichten, gegeben, daß er nicht gesteinigt, sondern gekreuzigt wird. Eben darauf weist v. 32: *ἵνα ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ πληρωθῇ, ὃν εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν.* Hier wird die Stelle 12, 32 (*κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν*) gerade so ihrem Originalsinn widersprechend gedeutet wie in 12, 33; es ist hier also offenbar ein Zusatz des Bearbeiters vorhanden, der bereits 3, 14 auf den Kreuzestod Jesu hingewiesen hat. Natürlich sehen auch Wellhausen (Erweiterungen S. 37) und Schwartz (I, 356) in v. 32 eine spätere Interpolation. Daß der Bearbeiter seine Feder so bald nicht aus der Hand gelegt hat, zeigen die folgenden Sätze.

Pilatus geht v. 33 ins Prätorium und fragt Jesus: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.* Die Merkwürdigkeit dieser Situation hat Wellhausen richtig erkannt. Man erwartet, daß Pilatus von Jesus den Grund der Gefangennahme erfahren werde, den die Juden v. 30 verweigert haben. Statt dessen gesteht er durch seine Frage an Jesus, sowie durch deren Motivierung in v. 35, daß die Juden Jesum vor ihn gebracht haben müssen mit einer Anklage, wie sie in Luk. 23, 2 zu finden ist, und wie sie Matth. 27, 11. Mark. 15, 2 als selbstverständlich voraussetzt. Daraus ergibt sich, daß der Bearbeiter mit v. 33 eine Evangelientradition eingefügt hat, die ihre Parallelen bei den Synoptikern hat, aber, wie sich gleich zeigen wird, in charakteristischen Stücken von ihnen abweicht.

Jesus antwortet v. 34: *ἀφ' ἑαυτοῦ σὺ τοῦτο λέγεις, ἢ ἄλλοι σοι εἶπον περὶ ἐμοῦ.* Hieraus ergibt sich mit Sicherheit, daß Jesus nicht mit den Juden vor Pilatus steht, sondern allein von ihm abgehört wird. Er ist offenbar im

Prätorium. Aber zugleich ergibt sich, daß er dorthin nicht durch die Juden gebracht sein kann, da dann ja Jesu Frage ganz unbegreiflich wäre. Man versetze diese nur in den Zusammenhang von Luk. 23, 2f. hinein, und man wird das verstehen und den Schluß ziehen, daß die Darstellung in v. 33f. zu ihrer Voraussetzung hat, daß Jesus durch die Kohorte des Pilatus in das Prätorium gebracht worden und zunächst völlig unklar darüber geblieben ist, aus welchem Grunde er gefangen gesetzt ist, und welche Stellung Pilatus zu ihm einnimmt. Wir sehen also, daß hier dieselbe Evangelienüberlieferung auftaucht, die der Bearbeiter bereits in der Geschichte von der Gefangennahme verarbeitet hatte; und aus dieser Überlieferung stammt nun jenes Moment der Verwirrung, durch das die peripatetische Gerichtsverhandlung zu Wege gebracht worden ist.

Pilatus antwortet v. 35: *μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι.* „Er findet also sogar in dem Anspruch Jesu auf das Königtum nur ein spezifisch jüdisches Verbrechen, wovon er als römischer Beamter nichts verstehe“ (Wellhausen). Wieder ein Zug, der zu dem synoptischen Bilde nicht paßt. Man sollte nun erwarten, daß Jesus den Pilatus aufklären würde über das, was mit seinem Anspruch auf die *βασιλεία τῶν Ἰουδαίων* gemeint sei. Das erfolgt nun auch tatsächlich mit v. 36 (*ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἡ τοῦ κόσμου τούτου*). Dazwischen aber stehen als Worte des Pilatus noch: *τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί· τί ἐποίησας;* Daß diese Frage von Jesus in v. 36 schlechterdings nicht beantwortet wird, ist klar. Aber auch auf die rhetorische Frage *μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι*, müßte die Antwort nicht lauten: „Dein Volk und die Hohepriester haben dich mir überantwortet,“ sondern: „Dein Volk redet so über dich“ (vgl. Matth. 21, 9 und Par.). Dazu kommt, daß das Volk es garnicht ist, das Jesus dem Pilatus überliefert hat, sondern die *ἀρχιερεῖς*. Somit sieht man, daß die Worte: *οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί· τί ἐποίησας*, zu dem Abschnitt v. 28—31 gehören, von dem Bearbeiter aber mit seinem Einschub aus der unbekannten Evangelientradition verbunden worden sind.

In Jesu weiterer Ausführung über sein Königtum v. 36, die sehr an die Ausführung über Hiobs Königstum in Test. Job. erinnert[1], überrascht die Wendung: *οἱ ὑπηρέται ἂν οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο, ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις.* Die paßt schlecht in einen Zusammenhang, wo Jesus von den Juden dem Pilatus überantwortet worden ist und dieser ihnen mit blutigem Hohne deutlich gemacht hat, daß sie garnicht in der Lage seien, Jesum zu richten. Dagegen scheint hier eine näher zu erörternde Ansicht von der Übergabe Jesu seitens des Pilatus an die Juden durchzuschimmern.

Nachdem sich Jesus in v. 36 ausführlich über sein himmlisches Königtum ausgelassen hat, tut Pilatus v. 37 die ziemlich überflüssige Frage: *οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ.* Jesus beantwortet sie mit der aus der synoptischen Überlieferung wohlbekannten Wendung: *σὺ λέγεις, ὅτι βασιλεύς εἰμι* (vgl.

1. Vgl. m. Schr. Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 2. S. 196f.

Matth. 27, 11. Mark. 15, 2. Luk. 23, 3), die aber nur den Übergang bildet zu einer völlig andersartigen Äußerung: *ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ· πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς.* Jesus als von Gott gesandter Zeuge der Wahrheit ist eine ebenso bekannte Vorstellung der Grundschrift wie der Satz, daß die Jesu Zugehörigen seine Stimme vernehmen (vgl. 10, 3). Mit der Vorstellung vom irdischen und himmlischen Königtum hat diese Gedankenreihe von Haus aus nichts zu tun. Der geläufige Ausdruck vom „König der Wahrheit" beruht eben auf der in sich zwiespältigen Stelle v. 37. Richtig sagt Wellhausen: „Wenn Jesus fortfährt, ‚ich habe das Amt, für die Wahrheit zu zeugen,' so beschreibt er damit nicht das Amt des Herrschers, denn es gibt keinen König der Wahrheit, sondern nur ein Reich der Wahrheit." Auf die Frage: *τί ἐποίησας*, v. 35, paßt, wie auch Wellhausen beobachtet hat, die Ausführung in v. 36. 37a formell recht schlecht; nicht so v. 37b, wo Jesus als sein Tun das Zeugen von der Wahrheit bezeichnet. Die Antwort des Pilatus auf Jesu Ausführung in v. 37b lautet leichtfertig skeptisch v. 38: *τί ἐστιν ἀλήθεια.*

Die Fortsetzung der Erzählung in v. 38b: *καὶ τοῦτο εἰπὼν πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους* gehört selbstverständlich nicht zur Grundschrift, wo sich Jesus überhaupt nicht im Prätorium befindet; auch der Bescheid an die Juden: *ἐγὼ οὐδεμίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν* schließt sich nicht an die Grundschrift an, wo Jesus erst Eine Antwort dem Pilatus gegeben hat. Noch mehr gilt das von der Barabbasszene v. 39f., die alle Kennzeichen an sich trägt, aus einem anderen Zusammenhang zu stammen. Daß die Juden v. 40 *πάλιν* schreien, setzt voraus, daß sie bereits einmal geschrieen haben, obwohl nichts davon berichtet worden ist. Daß sie den Barabbas frei bitten, setzt voraus, daß von diesem Barabbas bereits die Rede gewesen, und daß die nachträgliche Bemerkung: *ἦν δὲ Βαραββᾶς λῃστής*, nur von dem Bearbeiter hinzugefügt worden ist, um den Leser nicht völlig im Unklaren zu lassen.

Über die Herkunft des folgenden Abschnittes 19, 1—7 ist kein Zweifel möglich. Zunächst zeigt v. 1—3, daß Jesus sich im Prätorium befindet in der Gewalt und Mißhandlung der römischen Soldaten. Sodann zeigt die Spottrede der Soldaten v. 3: *χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*, daß der Abschnitt 18, 33—37a vorausgesetzt ist, mit anderen Worten: 19, 1—7 gehört nicht der Grundschrift, sondern der von dem Bearbeiter verwendeten Evangelienschrift an. Dieses Urteil wird nun bestätigt durch die Beobachtung, daß die Verse 4—7 eine Parallele haben in v. 13—16.

(4) *ἐξῆλθεν πάλιν ὁ Πειλᾶτος ἔξω καὶ λέγει αὐτοῖς· ἴδε ἄγω ὑμῖν αὐτὸν ἔξω, ἵνα γνῶτε ὅτι αἰτίαν οὐχ εὑρίσκω ἐν αὐτῷ.* (5) *ἐξῆλθεν οὖν ὁ Ἰησοῦς ἔξω, φορῶν τὸν ἀκάνθινον στέφανον καὶ τὸ πορφυροῦν ἱμάτιον. καὶ λέγει*

(13) *ὁ οὖν Πειλᾶτος ἀκούσας τῶν λόγων τούτων ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος εἰς τόπον λεγόμενον Λιθόστρωτον, Ἑβραϊστὶ δὲ Γαββαθᾶ.* (14) *ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη, καὶ λέγει*

αὐτοῖς· ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος. (6) ὅτε οὖν εἶδον αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται, ἐκραύγασαν· σταύρωσον, σταύρωσον. λέγει αὐτοῖς ὁ Πειλᾶτος· λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε· ἐγὼ γὰρ οὐχ εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν. (7) ἀπεκρίθησαν οἱ Ἰουδαῖοι· ἡμεῖς νόμον ἔχομεν, καὶ κατὰ τὸν νόμον ὀφείλει ἀποθανεῖν, ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν.

τοῖς Ἰουδαίοις· ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν. (15) ἐκραύγασαν οὖν ἐκεῖνοι· ἆρον, ἆρον, σταύρωσον αὐτόν. λέγει αὐτοῖς ὁ Πειλᾶτος· τὸν βασιλέα ὑμῶν σταυρώσω; ἀπεκρίθησαν οἱ ἀρχιερεῖς· οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα. (16) τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ. παρέλαβον οὖν τὸν Ἰησοῦν.

Das Herausführen Jesu vor das Volk, wie es v. 4f. beschrieben wird, wiederholt sich v. 13. Dem Wort, mit dem Pilatus v. 5 Jesum vorstellt: ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος, entspricht v. 14: ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν. Der Vorstellung Jesu als König mit Krone und Purpur v. 5 entspricht das vorstellende Wort v. 14 und das Platznehmen Jesu auf dem βῆμα v. 13. Dem antwortenden Geschrei σταύρωσον, σταύρωσον v. 6 das gleiche ἆρον, ἆρον, σταύρωσον αὐτόν v. 15. Beide Male erfolgt auf dieses Geschrei ein zurückhaltendes Wort des Pilatus, und beide Male antworten die Juden mit einer Wendung, die jede weitere Diskussion abschneidet, in v. 7 auf ihr Gesetz, das unbedingte Ausführung verlangt, in v. 15 auf das alleinige Herrschertum des Kaisers hinweisend. Nach v. 6 überläßt Pilatus Jesum seinen Gegnern zum Kreuzigen; ebenso in v. 16. Zu diesen Parallelen tritt noch die, daß die Aufforderung des Prokurators an die Juden, Jesum hinzunehmen und abzuurteilen 19, 6 schon 18, 31 ausgesprochen war. Der Eindruck, daß wir es hier mit Dubletten zu tun haben, verstärkt sich beim Blick auf die synoptische Tradition, die in allen drei Formen die Szene, wo die Juden von Pilatus fordern, er solle Jesum kreuzigen, nur einmal bietet, während sie im vorliegenden Texte des 4. Evangeliums zweimal vorkommt, und zwar von einander getrennt durch allerlei Zwischenereignisse; vgl. 8—11 und besonders den summarischen Bericht v. 12a.

Mit den Zügen der Verwandtschaft der Dubletten verbinden sich solche, durch welche die beiden Abschnitte in ganz verschiedene Beleuchtung gerückt werden und so den Eindruck vollenden, daß wir es hier mit Berichten desselben Ereignisses aus verschiedenen Überlieferungsströmen zu tun haben. — Auch im Original des Johannes-Evangeliums wird es Jesus von den Synedristen gelegentlich zum Vorwurf gemacht, daß er von Gott als seinem Vater rede; vgl. 10, 29ff. Aber nicht bloß weist Jesus sofort das Törichte der gegen ihn erhobenen Beschuldigungen nach, sondern es fehlt auch jeder Anlaß dafür anzunehmen, daß daraufhin die Synedristen eine Anklage gegen Jesus bei Pilatus erhoben hätten, was ja auch ganz aussichtslos gewesen wäre, da es sich dabei um eine rein religiöse Frage handelte, mit deren Beurteilung die römische Obrigkeit nichts zu tun hatte. Die Synedriumsitzung 11, 47ff., in der der Tod Jesu beschlossen wird, erwähnt die Anklage wegen Gotteslästerung mit keiner Silbe, sondern nur das volksgefährliche Auftreten Jesu. Die dort

(vom Bearbeiter) ausgesprochene Sorge, die Römer würden, wenn man der durch Jesus veranlaßten Bewegung nicht entgegenträte, den Rest der jüdischen Selbständigkeit vernichten, beruht auf der Voraussetzung, daß Jesus sich als Messias, als König der Juden, aufspiele. Dem entspricht es auch, wenn Pilatus 19, 14 Jesum als Judenkönig vorstellt, sie durch Festhalten dieses Gedankens zu dem Geständnis treibt: *οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα* 19, 15, und endlich die bekannte Kreuzesüberschrift herstellt und sie gegen die Synedristen als zu Recht bestehend festhält. Ganz anders in dem Abschnitt 19, 1—7. Auch hier wirkt die Anklage auf den Judenkönig noch in der Verspottung Jesu durch die Soldaten 19, 2f. Aber Pilatus stellt nun Jesus dem Volke nicht vor als Judenkönig, sondern mit den Worten v. 5: *ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος.* Damit kann er nur betonen wollen, daß diese Menschengestalt doch das gerade Gegenteil von dem vorstelle, was er beansprucht, bezw. was man ihm Schuld gegeben habe. Ein solcher Hinweis auf die Erbärmlichkeit des Menschen findet sich wiederholt in Zusammenhängen, wo der Mensch der göttlichen Majestät gegenübergestellt wird; vgl. Psalm 8, 5. 144, 3f. Dazu stimmt nun, wenn ohne jede Vorbereitung in der vorangegangenen Geschichte in v. 7 die Anklage der Juden erscheint, daß Jesus sich nach dem jüdischen Gesetze eines todeswürdigen Verbrechens dadurch schuldig gemacht habe, daß er sich als Gottes Sohn bezeichnete. Es liegt hier also dieselbe Auffassung vor, wie in dem Berichte von der Synedriumsitzung bei Markus und Matthäus.

Aber nicht bloß bezüglich der gegen Jesus erhobenen Anklage unterscheidet sich der Abschnitt 19, 1—7 von der Grundschrift des 4. Evangeliums, sondern auch durch die Beleuchtung, in der die Person des Pilatus erscheint. Schon der erste Zug 19, 1, daß Pilatus Jesum habe geißeln lassen, überrascht. Jesus gab ihm zu einem solchen Vorgehen keinen Anlaß, und ebenso wenig liegt es in der Konsequenz des eigenen Verhaltens. So kann man darin nur eine Nachgiebigkeit gegen die Juden erkennen, die doch nicht, ohne irgend etwas erreicht zu haben, abgewiesen werden dürfen. Es entspricht das der Äußerung des Pilatus in seiner Verhandlung mit den Juden Luk. 23, 22: *τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν οὗτος; οὐδὲν αἴτιον θανάτου εὑρίσκω ἐν αὐτῷ· παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω.* Dieser Zug der Gefügigkeit des Pilatus gegen die Forderungen der Juden wiederholt sich in v. 6, wo der Prokurator zu den Juden sagt: *λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε· ἐγὼ γὰρ οὐχ εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν.* Alles Ernstes überläßt Pilatus Jesus den Juden, daß sie ihn hinrichten; er kann sich dazu nicht entschließen, da er für seine Person von der Unschuld Jesu überzeugt ist. Insofern treten diese Worte in merkwürdigen Kontrast zu dem nahe verwandten Satz 18, 31: *λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε,* der ja offenbar höhnisch gemeint und auch so von den Juden verstanden ist, die dem Pilatus mit dem kläglichen Geständnisse antworten, daß ihnen das us gladii entzogen sei. Schon der perfide Hinweis auf *νόμος ὑμῶν* im Worte

des Prokurators 18, 31 zeigt die ganz andere Situation; noch mehr aber, daß die Juden, die 18, 31 ganz kläglich eingestehen, daß ihr Gesetz ihnen nichts helfe, 19, 7 den entgegengesetzten Ton selbstgewissen Trotzes anschlagen: *ἡμεῖς νόμον ἔχομεν, καὶ κατὰ τὸν νόμον ὀφείλει ἀποθανεῖν, ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν.*

Auch Wellhausen hat beobachtet, daß die Vorführung Jesu zweimal geschieht, und bemerkt mit Recht: „Sie kann ursprünglich nur einmal berichtet sein, wie denn die Wiederholung auch nicht durch ein *πάλιν* markiert wird. Und zwar gehört sie an den Schluß; in der Mitte richtet sie Verwirrung an.“ Es fragt sich nun nur: Wo hat der Einschub ein Ende, und wo begegnen wir der Grundschrift wieder, die in v. 13—15 zweifellos vorliegt?

Der Wortlaut von v. 8: *ὅτε οὖν ἤκουσεν ὁ Πειλᾶτος τοῦτον τὸν λόγον, μᾶλλον ἐφοβήθη*, ist rätselhaft. Von einer Furcht des Pilatus ist im Vorhergehenden nicht die Rede gewesen. Aber einem Leser konnte des Pilatus Verhalten in der eingeschobenen Überlieferung als durch Furcht veranlaßt erscheinen. Pilatus findet keine Schuld an Jesus (18, 38), da er seinen Anspruch, König der Juden zu sein, nicht politisch, sondern religiös auffaßt (18, 35). Er versucht Jesus gegen Barabbas durchzubringen (18, 39f.). Da das nicht gelingt, so will er es durch Geißelung und durch Erregung des Mitleids von Seiten des Volks erreichen (19, 1—5). Damit ist er mit seinen Mitteln eigentlich am Ende, und man sollte erwarten, daß nun die Juden ihren Willen durchgesetzt hätten. Tatsächlich gibt Pilatus Jesum den Juden 19, 6b zur Kreuzigung preis, und mit v. 7 bestätigen die Juden nur das gute Recht, das sie zu der Kreuzigung haben. Da nun aber in v. 9—15 doch noch allerlei Versuche des Pilatus kommen, Jesum frei zu machen, von denen der letztere bereits als der Grundschrift angehörig erkannt worden ist, und von denen keiner auf die Stimmung der Furcht des Pilatus zurückzuführen ist, so erhalten wir von v. 8 den Eindruck, daß er die Brücke ist, die der Bearbeiter zur Darstellung der Grundschrift schlägt. Damit ist gegeben, daß v. 9a (*καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ πραιτώριον πάλιν*) auch noch auf das Konto des Bearbeiters gehört, der die Verhandlung des Pilatus mit Jesus der anderen Evangelienüberlieferung entsprechend immer im Prätorium vor sich gehen läßt und hier vergessen hat, daß Pilatus v. 5 Jesum vor das Volk hinausgeführt hatte, und daß die Unterhaltung zwischen Jesus und den Juden v. 5—8 nur vorstellbar ist als in Gegenwart des herausgestellten Jesus geführt. Selbstverständlich hat diese Betrachtungsweise auch auf die Gestaltung von v. 13 eingewirkt, der in seiner jetzigen Form voraussetzt, daß Jesus im Prätorium gewesen sei. Die ursprüngliche Form des Satzes ist noch leicht zu erkennen; sie wird gelautet haben: . . . *ἤγαγεν τὸν Ἰησοῦν εἰς τόπον λεγόμενον Λιθόστρατον καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος.*

Die Frage des Pilatus an Jesus v. 9: *πόθεν εἶ σύ*, paßt schlechterdings nicht an den Schluß einer Verhandlung, die damit abgeschlossen ist, daß Pilatus nach v. 6 Jesum den Juden preisgegeben hat. Die Frage ist in

keinem anderen Sinne gemeint, wie in 7, 27, wo sie sich versteht von der irdischen Herkunft. Sie würde also hier ihre Beantwortung finden durch *ἐκ τῆς Γαλιλαίαις* (vgl. 7, 52) und läßt somit eine eigentümliche Parallele zu Luk. 23, 6 (*Πειλᾶτος δὲ ἀκούσας ἐπηρώτησεν εἰ ὁ ἄνθρωπος Γαλιλαῖός ἐστιν*) hervortreten. Der Bearbeiter, der sie den Pilatus furchterfüllt sprechen läßt, und der sie verbindet mit der Anklage der Juden v. 7, daß sich Jesus zu Gottes Sohn gemacht habe, wird sie vermutlich so aufgefaßt haben, wie es die herkömmliche Exegese tut, daß Pilatus schüchtern nach Jesu göttlicher Herkunft gefragt habe, daß Jesus aber durch sein Schweigen indirekt seine göttliche Herkunft bestätigt, den Pilatus aber nicht fähig und würdig geachtet habe, an diese Geheimnisse heranzutreten. Daß Pilatus nicht sentimental gestimmt ist, sieht man bereits aus dem Ton seiner Worte in v. 10, die er doch kaum gesprochen haben würde, wenn er vermutet hätte, in Jesus einen Gottessohn zu sehen. Sie liegen vielmehr durchaus auf derselben Linie mit den Äußerungen des Pilatus in der Grundschrift 18, 29. 31. 38a. An die Antwort auf Jesu erste Äußerung, durch die Pilatus es abweist, Jesus auf die Frage nach der *ἀλήθεια* zu folgen, schließt sich unmittelbar die ganz nüchtern sachliche Frage *πόθεν εἶ σύ*. Daß Jesus darauf nicht antwortete, hat also seinen einfachen Grund darin, daß sich Pilatus gänzlich unwillig und unfähig gezeigt hat, auf die eigentliche Hauptangelegenheit einzugehen. Was soll daneben die Untersuchung über nebensächliche Dinge wie über seinen Heimatsort? Mit 19, 9 setzt also die bei 18, 38a verlassene Grundschrift wieder deutlich ein: *λέγει αὐτῷ Πειλᾶτος· τί ἐστιν ἀλήθεια; πόθεν εἶ σύ*. Man erkennt nun auch, wie die Frage des Pilatus nach Jesu Herkunft zurückweist auf Jesu Äußerung 18, 37: *εἰς τοῦτο γεγέννημαι κτλ.*

Von 19, 9b—16 geht die Grundschrift ununterbrochen fort. Der Charakter des Pilatus bleibt sich durchaus gleich. Das ergibt sich zunächst aus v. 10, wo er Jesu begreiflich macht, daß es ganz in seinem eigenen Belieben stehe, ob er ihn freilassen oder kreuzigen wolle. Jesus antwortet ihm v. 11 so darauf, daß einerseits seine loyale Stellung zur Obrigkeit daraus hervorgeht[1], andererseits seine Verurteilung des Annas — denn an diesen allein ist dem Zusammenhang der Grundschrift nach bei *ὁ παραδούς με σοί* zu denken, nicht an Kajaphas oder an die Hohepriester oder gar an den Teufel. Daß diese Äußerungen Jesu auf Pilatus nicht ohne alle Wirkung bleiben, sodaß er Versuche macht, Jesum frei zu bekommen (v. 12; vgl. Luk. 23, 6ff.), begreift sich. Aber die jeder selbstlosen Sympathie für Jesus bare Gesinnung des Prokurators zeigt sich in v. 13—16. 19—22 in wahrhaft ekelhafter Weise: ein stärkerer Kontrast zu der Zeichnung des Pilatus in der vom Bearbeiter benutzten Evangelienschrift läßt sich nicht denken. Die in dieser vorhandene ist derjenigen verwandt, die sich in die ältere synoptische Tradition eingeschoben hat. Die dem Matthäus allein zugehörigen Episoden von

1. Vgl. Sap. 6, 3ff, Röm. 13, 1ff.

der Frau des Pilatus 27, 19 und von seinem Händewaschen 27, 24f. zeigen den Prokurator in derselben Beleuchtung als einen Mann, der für sich jede Verantwortung betreffs der Kreuzigung Jesu ablehnt und sie einzig den jüdischen Blutmenschen zuweist. In derselben Richtung bewegt sich die Überlieferung des Petrus-Evangeliums, wo Pilatus die ganze Sache von sich abschiebt und sie dem Herodes und den Juden, die sich nicht wie der Prokurator die Hände waschen, überläßt. Daß beim Entstehen jener Tradition Judenhaß und Römerfreundschaft gleicherweise mitgewirkt haben, liegt auf der Hand.

Schwartz und Wellhausen grenzen „die große Interpolation aus den Synoptikern" so ab, daß sie in 19, 7 die Fortführung des Gedankens in 18, 38 sehen, der ja in 19, 6 seine Wiederholung findet. Diese formelle Überlegung täuscht. Die Interpolation ist, wie gezeigt worden ist, größer. Die Grundschrift ist aber völlig frei von dem Vorwurf der Ungeheuerlichkeit in der Darstellung des Gerichtsverfahrens, der von Schwartz I, 357 erhoben wird. — Einmal scheint der Bearbeiter noch eingegriffen zu haben, in v. 16: *τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ. παρέλαβον οὖν τὸν Ἰησοῦν.* Hiernach scheinen es die Juden, auf die sich *αὐτοῖς* beziehen muß, zu sein, die Jesum hinnehmen und kreuzigen; das wäre die Vorstellung, die gerade im Petrus-Evangelium ausgesprochen ist. Allein nicht bloß zerstört v. 23 (*οἱ οὖν στρατιῶται, ὅτε ἐσταύρωσαν τὸν Ἰησοῦν*) diese Annahme, sondern der Bericht zeigt auch sonst an verschiedenen Stellen, daß Pilatus keineswegs — was ja auch geschichtlich unmöglich wäre — die Sache aus den Händen gegeben hat: er schreibt die Überschrift für das Kreuz und weist die Synedristen, die ihm drein reden wollen, schnöde ab; von ihm erbitten die Juden die Erlaubnis, die Leichname noch vor Beginn des Festes vom Kreuze entfernen, und Josef von Arimathia, den Leichnam Jesu bestatten zu dürfen. Mithin wird wohl in v. 16 etwas geändert worden sein: Das *αὐτοῖς* ist hinzugefügt; meistens erscheint *παραδιδόναι* im 4. Evangelium ohne ferneres Objekt (vgl. 6, 64. 71. 12, 4. 13, 2. 11. 21. 18, 2. 5. 19, 30. 21, 20). Nach dem Bearbeiter ist eben Pilatus der relativ Unschuldige, und die Juden sind diejenigen, die Jesum eigentlich ans Kreuz gebracht haben. Das tritt auch in dem nächsten Abschnitt hervor.

Die Kreuzigung Jesu 19, 16b—30.

Nach Schwartz (I, 358) gehört die Kreuzigungsgeschichte im wesentlichen dem Bearbeiter an, der nur eine neue, weiter ausgemalte Auflage des synoptischen Berichtes darbiete. Wellhausen hat zur Scheidung älterer und jüngerer Elemente auch nicht viel getan. Das Resultat der Untersuchung des Abschnitts über das Verhör Jesu vor Pilatus läßt sofort erkennen, wie wenigstens im Anfang die Sache liegt.

Ganz richtig bemerkt Wellhausen: „Wie jetzt der Vers 16 steht und lautet,

wird Jesus den Juden zur Hinrichtung übergeben. Das stimmt zu dem Bestreben, sie nach Kräften zu belasten und den Römer zu entlasten.“ Er hätte hinzufügen können: auch zu dem Wort Jesu 18, 36 *ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις*, und zu der Einwilligung des Pilatus 19, 6 *λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε*. Andererseits erkennt Wellhausen, daß eine Kreuzigung durch die Juden ausdrücklich in Widerspruch steht zu 18, 31. 19, 19. 31. So tritt hier offenbar eine Differenz zwischen Grundschrift und Bearbeitung hervor.

Es ist nun S. 378 bemerkt worden, daß das auf die Juden sich beziehende *αὐτοῖς* v. 16 auf Rechnung des Bearbeiters kommt, und daß v. 16a eine Parallele zu v. 6b bildet. Damit stellt sich die Frage: ist v. 16b Fortsetzung der Grundschrift in v. 16a oder der Interpolation in v. 6b? Daß nur das Letztere angeht, ergibt sich daraus, daß sich aus v. 6 nicht bloß das Subjekt zu *παρέλαβον* ergänzt, sondern daß *παρέλαβον* selbst das *λάβετε* v. 6 aufnimmt. Mithin gehört v. 16b. 17. 18 der Interpolation des Bearbeiters an. Die Juden sind es, die Jesum kreuzigen in der Mitte von zwei andern.

Daß diese Annahme richtig ist, ergibt sich sofort daraus, daß sich von hier aus die eigentümlich ungeordnete Darstellung des folgenden Abschnittes erklärt. Zunächst ist es merkwürdig, daß die Abfassung des Titels über dem Kreuze durch Pilatus berichtet wird, nachdem bereits erzählt worden war, daß Jesus inmitten der Übeltäter gekreuzigt worden sei. Damit hängt zusammen, daß, nachdem v. 18 von den Juden gesagt worden war: *ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν*, es in v. 23 von den Soldaten des Pilatus heißt: *ὅτε ἐσταύρωσαν τὸν Ἰησοῦν*. Daraus ergibt sich, daß v. 19 die Fortsetzung der Grundschrift in v. 16a ist. Nun mußte der Bearbeiter aber motivieren, weshalb er erst nach der Erzählung der Kreuzigung in v. 18 den Zusatz über den Kreuzestitel gebracht habe. Das erklärt er durch v. 20: *τοῦτον οὖν τὸν τίτλον πολλοὶ ἀνέγνωσαν τῶν Ἰουδαίων, ὅτι ἐγγὺς ἦν ὁ τόπος τῆς πόλεως ὅπου ἐσταυρώθη ὁ Ἰησοῦς*. Daß diese Worte Zusatz des Bearbeiters sind, erkennt man daran, daß durch das wiederaufgenommene *ἦν γεγραμμένον* aus v. 19 die Angabe, daß der Titel *Ἑβραϊστί, Ῥωμαϊστί, Ἑλληνιστί* geschrieben war, angeschlossen wird an die Bemerkung, daß die Juden den Titel gelesen hätten, denen doch das *Ἑβραϊστί* genügt hätte. Nach der Grundschrift hat also Pilatus, sobald er Jesum zur Kreuzigung preisgegeben, den Titel abgefaßt und sich von dessen Form durch jüdischen Einspruch nicht abbringen lassen. Auch hierin bleibt sich der Charakter des Pilatus gleich, in seinem Verhalten zu Jesus wie zu den Juden. Die Bemerkung v. 20 dient zur Motivierung dessen, daß in v. 21 die Hohepriester zu Pilatus mit der Bitte kommen, die das jüdische Gefühl beleidigende Überschrift zu ändern. Allein damit reimt es sich nicht, daß die Hohepriester zu Pilatus sagen: *μὴ γράφε*, wodurch das Schreiben „als noch nicht abgeschlossen gedacht wird.“ Dazu paßt nun aber v. 20 nicht, daß der Titel schon an dem Kreuze

angeheftet gewesen und von vielen Juden gelesen worden sei. B. Weiss sucht sich darüber mit der Bemerkung wegzuhelfen, es sei eben die Schrift noch abzuändern gewesen. Aber doch nicht so, wie wenn man ein vor sich liegendes Manuskript ändert. Der natürliche Ausdruck wäre der gewesen, daß die Hohepriester Pilatus gebeten hätten, er möge befehlen (vgl. Matth. 27, 64), den Titel herunterzunehmen, damit er geändert werde. Somit macht v. 20a den Eindruck eines fehlerhaften Zusatzes, dadurch veranlaßt, daß v. 19 berichtet worden war, Pilatus habe den Titel an das Kreuz befestigt, womit natürlich nicht gesagt sein sollte, daß er das in eigner Person und auf Golgatha, nachdem das Kreuz aufgerichtet war, getan habe. Die Vorstellung ist die, daß er Schrift und Anheftung auszuführen befahl, ehe Jesus abgeführt war. Endlich ist der Ausdruck: *ὅτι ἐγγὺς ἦν ὁ τόπος τῆς πόλεως ὅπου ἐσταυρώθη ὁ Ἰησοῦς* auffallend. Diese von sämtlichen Unzialen befolgte Wortstellung ist von den Übersetzungen meistens so behandelt worden, als ob *ὁ τόπος* hinter *τῆς πόλεως* stände. Es läge nahe zu vermuten, daß hier nur eine ungeschickte Wortstellung vorliege, wenn nicht Apoc. 11, 8 eine Parallele böte, über deren Sinn kein Zweifel obwalten kann: *ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης, ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη.* Daß der Ausdruck Joh. 19, 20 ganz aus der Situation fällt, wenn man ihn seiner Wortstellung entsprechend übersetzt, und daß sich daraus die Änderung der Übersetzungen erklärt, ist ohne weiteres verständlich. Brandt hat deshalb hier nach dem Vorgange von Holwerda „eine sehr überflüssige Randbemerkung“ zu finden gemeint. Jedenfalls verstärkt dieser Zug die Vermutung, daß v. 20 bis *γεγραμμένον* ein späterer Zusatz sei.

An den Bericht von der Kreuzigung schließt sich der von der Kleiderverteilung unter die vier Soldaten v. 23f.: *ἔλαβον τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἐποίησαν τέσσερα μέρη, ἑκάστῳ στρατιώτῃ μέρος, καὶ τὸν χιτῶνα· ἦν δὲ ὁ χιτὼν ἄραφος, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι' ὅλου· εἶπον οὖν πρὸς ἀλλήλους· μὴ σχίσωμεν αὐτόν, ἀλλὰ λάχωμεν περὶ αὐτοῦ, τίνος ἔσται.* Auffallend ist in dieser Darstellung zunächst das unmotivierte Nachschleppen von *καὶ τὸν χιτῶνα*, das nicht von dem unmittelbar vorhergehenden Verb abhängig ist, sondern, über den vorhergehenden Satz hinweg, von *ἔλαβον*. Gehört aber *χιτών* nicht unter den Begriff *ἱμάτια*, sondern ist es ihm gegenübergestellt, so kann unter *ἱμάτια* nur wie in 13, 4. 12. Matth. 26, 65 das Obergewand verstanden sein, und es kommt dann der widersinnige Gedanke heraus, die Soldaten hätten das Obergewand in 4 Stücke zerschnitten. Veranlaßt ist diese Auffassung durch die Stelle Psalm 22, 19, die wörtlich nach LXX zitiert wird. Daß hier wieder der Geschmack des Bearbeiters sich zeigt, kann nach dem Gesagten nicht zweifelhaft sein. Es ist genau dieselbe Anwendung eines alttestamentlichen Zitats wie sie Matth. 21, 5 mit Beziehung auf Zach. 9, 9 sich findet. Genau ebenso beurteilt Wellhausen den Fall. Unter *ἱμάτια* ist in v. 23 die ganze Bekleidung Jesu, also wohl Ober- und Unter-

gewand, Kopftuch, Sandalen und Gürtel zu verstehen, wie deren Verteilung bei Hinrichtungen herkömmlich war.

Die an den Bericht von der Kleiderverteilung sich anschließende Szene von der Verabschiedung Jesu von seiner Mutter und dem Lieblingsjünger wird in v. 25 durch die Bemerkung eingeleitet: *εἱστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαριὰμ ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνή.* Als Einleitung zu der folgenden Geschichte ist es schon auffallend, daß von diesen zwei Frauenpaaren nur die erste des ersten in Betracht kommt. Außerdem aber erscheint dort bei der Mutter der Jünger, den Jesus lieb hatte, der wieder in v. 25 nicht genannt ist. Würde v. 25 fehlen, so wäre lediglich ein störendes Element ausgeschieden. Man sagt wohl, die liebenden Frauen seien ein Gegenbild zu den spottenden Soldaten; aber so wenig diese als spottend charakterisiert werden, so wenig jene als liebend. Schließt sich an das Bild des seiner Kleider Beraubten die letzte Zusammenkunft mit seiner Mutter, so könnte man eher an Hiob 1, 21 als verbindenden Gedanken denken.

Aber stehe es damit, wie es wolle: es läßt sich sehr leicht erkennen, wie v. 25 in den Text gekommen ist. Es liegt hier eine Ergänzung nach der synoptischen oder einer ihr verwandten Überlieferung vor. Nach Mark. 15, 40. Matth. 27, 56 wird von drei Weibern berichtet, die *ἀπὸ μακρόθεν* standen: Maria Magdalena, Maria, die Mutter des kleinen Jakobus und Joses, und Salome (bezw. nach Matthäus die Mutter der Zebedäiden). Nach Mark. 15, 47. Matth. 27, 61 sind es nur die beiden Marien, die mit zum Begräbnis gehen; so auch Matth. 28, 1, während Mark. 16, 1 wieder das Trifolium der beiden Marien und Salome erscheint. Auch bei Lukas, der 23, 49 nur im allgemeinen von den Weibern gesprochen hat, erscheint 24, 10 ein Trifolium, die beiden Marien und Johanna. Von dieser Überlieferung unterscheidet sich Joh. 19, 25 dadurch, daß nicht drei, sondern vier Weiber genannt sind, und daß diejenige, die keinesfalls in einem der synoptischen Berichte genannt wird, eben die ist, die mit dem Bericht v. 26f. im Zusammenhange steht, mit dem die drei andern nichts zu tun haben. Damit ist wohl zur Genüge erwiesen, daß v. 25 Zusatz des Bearbeiters ist. Da nun die in v. 24b vorausgehenden Worte: *οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν* eine Rückbeziehung auf v. 23 darstellt, die mit dem Zusatz über den *χιτών* ohne weiteres hinfällt[1], so schließt sich v. 26 unmittelbar an v. 23a (*ἑκάστῳ στρατιώτῃ μέρος*) an. Alles Dazwischenliegende gehört dem Bearbeiter an, bezw. der von ihm verwendeten Tradition, sodaß man die mancherlei Erwägungen, die man an den ungenähten Rock Jesu angeschlossen — mögen sie nun berechtigt sein oder nicht — jedenfalls nicht der Grundschrift des 4. Evangeliums auf die Rechnung schreiben darf. Daß das Original die Gegen-

1. Gut Wellhausen: „Der auffallende Schluß: so handelten die Soldaten, führt auf einen Schriftsteller, der sich bewußt war, den Fluß der Erzählung zu unterbrechen".

wart anderer Personen unter dem Kreuze als der Mutter und des Lieblingsjüngers Jesu ausschließe, kann man nicht sagen. Diese beiden werden nur erwähnt um des Wortes willen, das Jesus an sie richtet. Von einer allgemeinen Flucht der Jünger bei der Gefangennahme weiß die Grundschrift nichts (18, 8). Das Wort 16, 32 aber bezieht sich ganz allgemein auf die Entwicklung der Dinge nach Jesu Fortgang. Noch weniger ergibt sich aus v. 26, daß Maria außer Jesus keinen Sohn hatte (Wellhausen); die Grundschrift behauptet das Gegenteil (vgl. 7, 3). Vollends unmöglich ist es, aus den Worten: *καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν αὐτὴν ὁ μαθητὴς εἰς τὰ ἴδια*, zu schließen, daß der Jünger sein Heim in Jerusalem gehabt habe. Die Stütze für diese Ansicht Joh. 18, 15 f., sagt über den Wohnsitz des ungenannten Jüngers nichts aus. Übrigens liegt es nahe, zu vermuten, daß hier, wie in 13, 23 (vgl. die Übersetzung) und 20, 2 (vgl. 392) die Worte *τὸν . . . ὃν ἠγάπα* von dem Bearbeiter hinzugefügt seien. Möglich ist es, daß auch der letzte Satz in v. 27, der parenthetischen Charakter hat, erst vom Bearbeiter zugesetzt worden ist.

Unmittelbar an den Bericht von Jesu Testament an die Mutter und den Lieblingsjünger schließt sich der von der Tränkung Jesu v. 28 f.: *μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, λέγει· διψῶ.* Wer an diesen Worten nicht herumkünstelt, wird eingestehen müssen, daß ihr Sinn sei, Jesus, in der Erkenntnis, daß er alles, was ihm befohlen, ausgeführt, brachte schließlich noch als letzten Rest die Weissagung vom Durst des Messias zur Erfüllung, bevor dieser in des Todes Staub sank. Daß eine Beziehung zwischen *τετέλεσται* und *τελειωθῇ*, wofür sonst *πληρωθῇ* zu stehen pflegt, vorliegt, ist gewiß. Die Stelle, die hier in Frage kommt, ist demselben Psalm entnommen, der kurz vorher v. 24 herangezogen wurde, Psalm 22, 16: „Mein Gaumen ist ausgetrocknet gleich einer Scherbe, meine Zunge angeklebt an meinem Schlund, und in den Todesstaub wirst du mich legen[1].“ Diese Weissagung mußte Jesus also noch erfüllen, ehe er starb; deshalb rief er: *διψῶ*. Man sieht auf den ersten Blick, daß hier derselbe Schriftsteller tätig ist, der Jesu bei den Gebetsworten 11, 42 f. 17, 13 Zweckrücksichten untergelegt hat, die nicht bloß aus der Situation vollständig herausfallen, sondern diese auch geradezu zerstören. Hier also muß Jesus sogar dürsten, um die Schrift zu erfüllen. Glücklicherweise geben jene Parallelen sofort an die Hand, die Worte in v. 28: *εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή*, dem Bearbeiter zuzuweisen, und nun scheint erst diese Szene ihren unbeschreiblich rührenden Charakter wieder zu erhalten, den man ihr überdies noch durch voreiliges Heranziehen der synoptischen Tradition genommen hatte. Nach Mark. 15, 36. Matth. 27, 48 bringt man Jesu einen Schwamm mit Essig, nachdem er mit lauter Stimme die Anfangsworte des Psalmes gerufen, auf den der Bearbeiter des 4. Evangeliums 19, 24. 28 hingewiesen hat, und der Vergleich mit Mark. 15,

1. Unter Heranziehung der ganz andersartigen Stelle vom Gallentrank Matth. 27, 34 das Schriftwort in Psalm 69, 22 zu sehen, geht nicht an.

23. Matth. 27, 34. Luk. 23, 36 legt es nahe, daß es die Soldaten gewesen sind, die Jesu den Trank gereicht haben. Joh. 19, 28 heißt es: *λέγει· διψῶ*. Es ist kein Schrei, sondern ein Wort, das nur die Nahestehenden gehört haben. Als solche aber sind vorher Jesu Mutter und der Lieblingsjünger genannt worden. Ist der parenthetische Schlußsatz von v. 27 Zusatz des Bearbeiters, dann fällt vollends die Vorstellung fort, als ob der Jünger die Mutter Jesu vom Kreuze hinweggeführt habe vor dem Verscheiden des Sohnes. Wie dieser als Kind seine Mutter oft um einen Trunk Wassers gebeten hat, so tat er es auch noch am Ende. Die Mutter aber und der ihr von Jesus zugewiesene Sohn benutzten eine dort stehende Tränkvorrichtung und löschten seinen Durst. Darauf spricht Jesus, wieder wohl nur jenen beiden verständlich (nach den Synoptikern ruft er *φωνῇ μεγάλῃ*)[1] *τετέλεσται*, senkt das Haupt wie ein müdes Kind und gibt den Geist auf. Die Soldaten haben nach v. 33 von dem Allen nichts gemerkt. Jesus war bereits gestorben, als sie zu ihm kamen, ihm die Beine zu zerschmettern. Wenn man nichts daran sah, daß die Verwandten Jesu mit dem Gekreuzigten verkehrten, so wird auch das Tränken des Dürstenden durch sie ohne Bedeutung gewesen sein.

Eine andere Erwägung stellt Wellhausen an: „Damit, daß der Essigschwamm nicht auf ein Rohr, sondern auf einem Ezobstengel gesteckt wird, soll angedeutet werden, daß Jesus das wahre Paschalamm ist. Denn zum Paschalamm gehört der Ezob (Exod. 12, 22)". Daß der Verfasser Jesum als das Passahlamm angesehen habe, ergibt sich weder aus 1, 29, noch aus 19, 36, wo nicht Ex. 12, 46, sondern Psalm 34 (33), 20 zitiert wird.

Die Kreuzigungsszene, die wir als der Grundschrift angehörig herausgestellt haben, unterscheidet sich auf das stärkste von derjenigen der Synoptiker: der beste Beweis, daß an diesen Sätzen der Bearbeiter unbeteiligt ist.

Das Begräbnis Jesu 19, 31—42.

Die Erzählung vom Begräbnis beginnt mit einer Periode (*οἱ οὖν Ἰουδαῖοι, ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου, ἠρώτησαν τὸν Πειλᾶτον ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ ἀρθῶσιν*), deren Kompliziertheit von dem schlichten Ausdruck der Grundschrift weit absteht und an 13, 1—4 erinnert. Wie in dieser Stelle werden auch hier verschiedene Hände das schriftstellerische Produkt besorgt haben. So auch Schwartz: „19, 31 ist schwerlich intakt". Daß hier die Grundschrift mit beteiligt ist, ergibt sich daraus, daß Pilatus, und nicht die Juden, die Kreuzigung hat ausführen lassen und deshalb von den Juden darum angegangen werden muß, die Leichname vor Beginn des Sabbats von den Kreuzen zu entfernen. Andererseits wirkt der Zu-

1. Auch B. Weiß sagt, daß Jesus *τετέλεσται* ausgerufen habe. Ist das die richtige Wiedergabe von *εἶπεν*?

satz des Bearbeiters v. 18 nach, wonach Jesus in der Mitte zweier anderer gekreuzigt worden ist.

Ich vermute, daß die Grundschrift von v. 31 folgende Gestalt gehabt hat: *οἱ οὖν Ἰουδαῖοι ἠρώτησαν τὸν Πειλᾶτον ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ ἐν τῷ σαββάτῳ· ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου.* Die erste Unterbrechung der Periode: *ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν*, ist ein erläuternder Zusatz, der nach v. 14 vollends überflüssig ist. *τὰ σώματα* setzt v. 18 voraus; das Subjekt zu *μείνῃ* braucht nicht exponiert zu werden, es ist Jesus. Die Hauptungeschicklichkeit der Periode, das Getrenntsein des *οἱ οὖν Ἰουδαῖοι* von *ἠρώτησαν τὸν Πειλᾶτον*, und die zerstreute Stellung der beiden *ἵνα*-Sätze findet ihre Erklärung, wenn man beachtet, daß die Bitte der Juden bei Pilatus nur auf die Abnahme des Leichnams während des Sabbats gehen konnte, nicht aber auf die Zerschmetterung der Schenkel, daß es aber zur Beurteilung der Juden durch den Bearbeiter wohl paßt, wenn sie diese grausame Behandlung des Leibes Jesu verlangten.

v. 32 ist selbstverständlich Zusatz des Bearbeiters, da die Grundschrift von den beiden Schächern nichts berichtet hat. Der Kontrast, den der Bearbeiter erzielen wollte, ist sehr ungeschickt zur Darstellung gebracht, da die Soldaten, wenn Jesus zwischen den Schächern gekreuzigt war, von dem einen zunächst zu Jesus kommen mußten, und nicht zuletzt zu Jesus. Eine solche Darstellung beruht nicht auf Anschauung, sondern ist nur ein ungeschickt ins Bild übersetzter Begriff. Die traditionelle Exegese beruhigt sich mit der Bemerkung, daß je zwei Soldaten an beiden Seiten der Kreuze anfingen und dann (also wohl zu vieren?) zu Jesus kommen.

v. 33 ist durch *ἐπὶ δὲ τὸν Ἰησοῦν ἐλθόντες* mit v. 32 verbunden. An Stelle dieser Worte wird aus v. 32 bloß das *οἱ οὖν στρατιῶται* zu ergänzen sein: die Soldaten zerschmettern dem bereits gestorbenen Jesus die Schenkel nicht; aber einer von ihnen sticht ihm in die Seite, aus der sofort Blut und Wasser austritt. Die Handlungsweise des Soldaten hat nicht den Zweck, den Tod Jesu zu konstatieren, sondern setzt dessen Eingetretensein als selbstverständlich voraus, da sonst an Jesus das crurifragium vorgenommen worden wäre, ist also nichts als ein roher Willkürakt, der aber zugleich mit dem Unterlassen des Schenkelbruchs dem Verfasser von v. 35—37 von großer Bedeutung gewesen ist.

Nicht in Bezug auf das Hervorgehen von Blut und Wasser aus Jesu Seite wird in v. 35 betont, daß man sich auf das Zeugnis des Augenzeugen verlassen könne, sondern auf den ganzen Bericht in v. 33f., von dem jener Zug nur ein kleiner Teil ist, der in den Schriftzitaten v. 36f. nicht einmal berührt wird, obwohl es sehr nahe gelegen hätte, neben Zach. 12, 10 auch Zach. 13, 1 zu zitieren. Bedeutsam sind dem Schreiber von v. 35—37 die Ereignisse in v. 33f., weil sich darin alttestamentliche Weissagungen erfüllen. In der Unterlassung des Zerbrechens der Beine soll sich das Wort erfüllen: *ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ*. Wo steht dieses Wort? Zwei Stellen

können dafür in Betracht kommen: Ex. 12, 46 und Psalm 33 (34), 21. In der ersteren heißt es vom Passahlamm: *καὶ ὀστοῦν οὐ συντρίψετε* (*A*: *συντρίψεται*) *ἀπ᾽ αὐτοῦ*. Die Psalmstelle lautet in LXX: *κύριος φυλάσσει πάντα τὰ ὀστᾶ αὐτῶν, ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται;* der Grundtext redet in v. 20f. nicht von den Frommen in der Mehrzahl, sondern von einem צַדִּיק: „Zahlreich sind die Leiden des Frommen, aber Jahwe errettet ihn aus allen; er behütet alle seine Gebeine, eines von ihnen wird nicht zerbrochen werden.“ Bis auf Schwartz und Wellhausen hat die Mehrzahl der kritischen Forscher betont, daß die fragliche Schriftstelle in Ex. 12, 46 zu finden sei. „Der gekreuzigte Jesus wird dadurch, daß ihm im Unterschiede von den beiden Schächern die Beine nicht gebrochen wurden, als das wahre Passahopfer erwiesen“ (Wellhausen). Aber wie kommt man hier auf den Gedanken an das Passahlamm, das im ganzen Evangelium nie erwähnt wird, auch nicht 1, 29 (vgl. S. 31f. 295)? Diese Ansicht wäre begreiflich, wenn die johanneische Datierung des Todestages eine Korrektur der synoptischen Chronologie bedeutete zu dem Zweck, Jesus als das neutestamentliche Passahlamm hinzustellen. Aber Wellhausen selbst kehrt sich dagegen in sehr bemerkenswerter Ausführung: „Das Interesse, Jesum als das christliche Osterlamm dem jüdischen zu substituieren, hätte doch nicht dazu führen können, das wahre und das vorbedeutende Pascha auseinanderzureißen; denn es litte durch Aufhebung der zeitlichen Coinzidenz. Vielmehr wenn Jesus nach Johannes wirklich am Tage vor dem Pascha gestorben ist, so kann das nicht auf Tendenz beruhen, sondern nur auf der alten Tradition, die auch bei Markus noch durchschimmert.“ Liegt die Sache aber so, dann fällt jede Möglichkeit weg, die Unterlassung des Beinbrechens bei Jesus in Verbindung zu bringen mit den Vorschriften über die Zubereitung des Passahlammes. Dagegen ist die Situation in v. 31—33 ganz geeignet, die Gedanken des Lesers auf Psalm 33 (34), 20—23 zu richten, wo der Gerechte aus allen seinen Leiden errettet und keines seiner Gebeine zerbrochen wird, während den Gottlosen das Unheil tötet, und die, welche den Frommen hassen, büßen. Damit ist dann aber auch gegeben, daß die Anwendung dieses Zitats auf den Bearbeiter zurückgeht; denn nur dieser stellt Jesus den beiden Schächern gegenüber, denen die Beine zerbrochen werden. Überhaupt aber hat das Unterlassen des Beinzerbrechens in der Grundschrift gar keinen besonderen Ton. Es wird einfach bemerkt, daß es nicht nötig gewesen, da Jesus bereits gestorben sei. Einen Ton bekommt es erst durch den Bearbeiter, der die Juden den Pilatus darum bitten läßt, den Gekreuzigten die Beine zu zerbrechen, was dann auch bei den Schächern ausgeführt wird, während man es bei Jesus unterläßt.

Auch das zweite Zitat Zach. 12, 10 muß als solches (*καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει*) dem Bearbeiter zugewiesen werden. Daß es eigentlich voraussetzt, die Juden und nicht die römischen Soldaten hätten Jesum zerstochen, kann diesen Eindruck nur verstärken; nicht minder die ungewohnte Art der Zitationsformel.

Gehören aber die beiden Zitate dem Bearbeiter an, dann auch der sie einleitende v. 35: *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε.* Damit ist für die Deutung der viel umstrittenen Stelle eine feste Position gewonnen. Jetzt tritt der genaue Parallelismus zu 21, 24 heraus: *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν*, wo der Bearbeiter auf den Lieblingsjünger als den Verfasser hinweist. Im Vergleich mit dieser Stelle, sowie mit 3 Joh. 12 (*καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν, καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν*), ist doch kaum zu bezweifeln, daß in unsrer Stelle *κἀκεῖνος* sich nicht auf dieselbe Person bezieht wie *ὁ ἑωρακώς*, sondern auf den, zu dem Petrus 21, 17 sagt: *κύριε, πάντα σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε* (vgl. 2, 25), und auf den 1 Joh. 2, 6. 3, 3. 5. 7. 16. 4, 17 ohne weiteres mit *ἐκεῖνος* hinweist. Dieser Deutung von Zahn, der auch Schwartz I, 361 zustimmt, kann nicht mit der Bemerkung begegnet werden, im Zusammenhang des johanneischen Briefes sei das *ἐκεῖνος* unmißverständlich, hier dagegen müsse jeder Leser unter dem *ἐκεῖνος* den *ἑωρακώς* verstehen, von dem eben die Rede gewesen. Aber gerade deshalb hätte die Rede weiter gehen müssen mit *καὶ οἶδεν*. Übrigens ist ganz abgesehen von den beiden Parallelstellen Joh. 21, 17. 3 Joh. 12 auch der Gedanke, daß der Augenzeuge selbst seine Wahrhaftigkeit bezeuge, (was man an unsrer Stelle erwarten müßte statt, daß er seine Wahrhaftigkeit wisse), ein solcher, der ganz unmöglich ist, nachdem 5, 31. 8, 13—18 eingehend erörtert worden ist, daß das Selbstzeugnis keine Garantie für die Zuverlässigkeit der Aussage sei. Auch in 19, 35 muß ein anderer die Wahrhaftigkeit des Zeugen bestätigen.

Als Selbstzeugnis des Verfassers der Grundschrift kann also 19, 35 nicht gelten. Aber auch das Zeugnis des Bearbeiters ist hier wie in 21, 24 von größter Bedeutung; und das bezieht sich hier wie dort auf den Lieblingsjünger Jesu. Schwartz sucht das für unsre Stelle zu beseitigen: „Wer der Augenzeuge ist, wird mit keinem Worte gesagt. Sicherlich nicht der Lieblingsjünger: der ist nach Hause gegangen zur selbigen Stunde, in der Jesus ihn zum Sohn seiner Mutter eingesetzt hat (19, 27). Von den ausdrücklichen, mit Bedacht gewählten Worten läßt sich nichts abdingen, und es ist nicht einmal nötig, darauf hinzuweisen, daß, wenn der Lieblingsjünger der Zeuge sein sollte, dies nicht verschwiegen worden wäre.“ Es ist begreiflich, daß Wellhausen zu dieser Beweisführung bemerkt, sie erscheine ihm nicht stichhaltig. Selbst wenn die parenthetischen Worte in v. 27: *καὶ ἀπ᾽ ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν αὐτὴν ὁ μαθητὴς εἰς τὰ ἴδια*, der Grundschrift angehören sollten, so fordert die pedantische Auslegung von Schwartz die Gegenfrage heraus, wann denn „jene Stunde“ zu Ende gewesen sei, und ob Jesu Tod und Abnahme vom Kreuz jenseits der Grenze derselben sich ereignet habe. Liegt denn ein Grund vor zu der Annahme, daß Maria und der Lieblingsjünger den Sterbenden sofort verlassen hätten, nachdem er ihnen sein Testament mitgeteilt? In der syn-

optischen Darstellung (Matth. 27, 55f. Mark. 15, 40f. Luk. 23, 49) wird gerade nach dem Berichte von Jesu Tode der anwesenden Weiber gedacht. Was für ein wirklicher, nicht legendarischer Grund liegt vor, daß Maria und der Lieblingsjünger früher weggegangen seien? Das hätte erst recht ausdrücklich mitgeteilt sein müssen. Macht die Grundschrift von den bei der Kreuzigung anwesenden Personen nur jene beiden namhaft, so versteht es sich von selbst, daß der ἑωρακώς eben der ist, der diese Sachen berichtet hat.

Wellhausens Meinung, daß nicht v. 35—37, sondern v. 34. 35. 37 vom Bearbeiter zugesetzt seien, v. 36 aber der Grundschrift angehöre, beruht auf der falschen Voraussetzung, die Mitteilung von der Unterlassung des Beinbrechens habe den Zweck gehabt, Jesum als das wahre Passahlamm hinzustellen, und das müsse direkt durch das Zitat von Ex. 12, 46 in v. 36 bestätigt werden. Die Unrichtigkeit dieser Annahme ist oben erwiesen worden. Dagegen bekenne ich, daß ich oft die Neigung verspürt habe, in dem Bericht von dem Lanzenstich (v. 34) einen Zusatz des Bearbeiters zu sehen. Aber wäre v. 34 ganz oder zur zweiten Hälfte von dem Bearbeiter zugesetzt worden, so läge in v. 35 eine schwer verdauliche, bewußte Unwahrhaftigkeit vor, die durch die Berufung auf den allwissenden Christus noch gesteigert werden würde. Außerdem aber hätte sich, wie schon oben bemerkt, der Verfasser nicht mit dem kurzen Zitat Zach. 12, 10 begnügt, sondern hätte mindestens noch 13, 1 hinzugefügt. Falls der Bearbeiter nur die Bemerkung über das Heraustreten von Blut und Wasser hinzugefügt hätte, als etwas ihm besonders Wichtiges, so wäre es ganz unbegreiflich, daß er dafür keine alttestamentliche Weissagung beigebracht hätte. Ich weiß nicht, auf Grund wovon Wellhausen sagen kann, der Bearbeiter lege „einen ungeheueren Nachdruck auf den Ausfluß von Blut und Wasser aus der Seite Jesu.“ Das kann Wellhausen nur behaupten, wenn er v. 35 einzig auf v. 34 bezieht, als ob nicht beides, Unterlassung des Beinbrechens und Stich in die Seite, für den Bearbeiter im höchsten Grade bemerkenswert gewesen wäre als direkte Erfüllung zweier alttestamentlicher Weissagungen.

Die Feststellung der Grundschrift in v. 31—37 macht klar, wie weit der Bearbeiter in v. 38—42 eingegriffen hat. Nachdem die Juden den Pilatus um die Abnahme des Leichnams vom Kreuze gebeten (v. 31) und die Soldaten demgemäß gehandelt hatten, ist es undenkbar, daß nun noch Josef von Arimathia kommen und um die Abnahme bitten kann, wie in v. 38 berichtet wird. Das hat auch Wellhausen richtig gesehen, und Schwartz hat ihm zugestimmt. Es muß sich unmittelbar an v. 34 die Abnahme und Bestattung des Leichnams angeschlossen haben. Letztere könnte durch Josef von Arimathia geschehen sein. Wenn dieser aber der Grundschrift angehört hätte, so würde er genannt worden sein ohne sein Gesuch an Pilatus. Wie sich jetzt die Sache ausnimmt, so ist Josef aus einem anderen Evangelienzusammenhang, der dem der Synoptiker verwandt war, eingefügt worden. Im Zusammenhang damit steht das Auftreten des, ungeheuere Massen von Spezereien herbei-

bringenden Nikodemus v. 39f. Die Charakterisierung des Nikodemus durch ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον verweist auf Kap. 3 und könnte deshalb möglicherweise durch den Bearbeiter dem von ihm benutzten Evangelienbericht hinzugefügt worden sein. Aber da nachgewiesen ist, daß in Kap. 3 mit dem Bericht der Grundschrift über den Besuch des Nikodemus ein solcher aus einer jüngeren Überlieferung verbunden ist, so könnten eben dieser auch unsre Verse zugleich mit der betreffenden Charakterisierung des Nikodemus angehören.

Wellhausen hat die Vermutung ausgesprochen, daß in v. 40—42 die Schlußteile des Berichtes aus v. 31—37 mit verwertet sein könnten. Die Vermutung ist sehr naheliegend. Schon in dem Satz ἦλθον οὖν καὶ ἦραν αὐτόν v. 38 glaubt Wellhausen einen solchen Rest zu finden. Der Plural hat aber doch wahrlich nichts zu bedeuten; es sind die Leute des Josef. Zu ihnen allein paßt das ἦλθον, nicht aber zu den Soldaten v. 33f., die bereits bei dem Leichnam Jesu beschäftigt sind. Aber auch in v. 40 kann ich keine Spur der Grundschrift erkennen; denn die dort beschriebene Balsamierung Jesu hängt aufs engste zusammen mit den Spezereien des Nikodemus v. 39, kann aber nicht als von den Soldaten vollzogen angenommen werden. Anders sieht es mit v. 41 aus: ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη κῆπος, καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινόν. Das Grab erscheint Matth. 27, 60 als Besitz des Josef, und in Ev. Petr. 6, 24 heißt das eigene Grab des Josef geradezu κῆπος Ἰωσήφ. Davon ist Joh. 19, 41 ebenso wenig die Rede wie in Mark. 15, 46. Luk. 23, 53. Mit Josef wird das Grab überhaupt nicht zusammengebracht. Die Wahl des Grabes hat keinen anderen Grund, als daß es bei der Richtstätte war, Jesu Beisetzung also sofort erfolgen konnte. Dem fügt sich die Bemerkung v. 41: ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἐτέθη, nicht besonders ein; sie wird aus dem ganz anders orientierten Berichte Luk. 23, 53 herübergenommen sein. In dieses Grab legt man — zunächst die Soldaten — Jesum, v. 42: ἐκεῖ οὖν ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν. Diese Worte allein werden der Grundschrift angehören; die dazwischen eingeschachtelten: διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων, ὅτι ἐγγὺς ἦν τὸ μνημεῖον, erläutern in der Art des Bearbeiters (vgl. v. 31) das Selbstverständliche, und dabei so, daß der Sinn des Originales doch leicht alteriert wird: nach v. 41 ist der Garten mit dem Grabe an dem Orte der Kreuzigung, nach v. 42 nahe dabei. Das Begräbnis ist also nach der Grundschrift ein ganz eiliges und provisorisches: keine definitive Einbalsamierung und kein fester Verschluß des Grabes. Denselben Tenor verfolgt die Ostergeschichte in Kap. 20. Daß die Grundschrift aus v. 41f. sich nicht sofort an v. 34 angeschlossen hat, ist abgesehen von den Reflexionen des Bearbeiters in v. 35—37 durch die Interpolation der Josef- und Nikodemus-Stücke veranlaßt. Gut Wellhausen: „Wir müssen notwendig vor 20, 1ff. etwas über die Bestattung Jesu und über den Ort seines Grabes erfahren, und der erste Bericht sagt nichts darüber. Es besteht jedoch die Möglichkeit, daß der Schluß des ersten abgeschnitten ist, um den zweiten anhängen zu können;

denn einen zweimal begraben zu lassen, bringt auch der weitherzigste Redaktor nicht fertig.“ Ähnlich scheint Schwartz die Sachlage zu beurteilen, doch wagt er nicht, sich bestimmter auszulassen (I. 359).

Die Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena 20, 1—18.

Der Auferstehungsbericht beginnt mit dem überraschenden Satze: *τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται πρωΐ σκοτίας ἔτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου;* und zwar befremdet nicht sowohl die Differenz dieser Worte von den synoptischen Berichten, als vielmehr ihre Übereinstimmung: *βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου.* Von einem Stein, mit dem man das Grab verschlossen habe, ist 19, 42 nicht die Rede: *ἐκεῖ οὖν . . ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν.* Das Begräbnis wird durchaus als ein provisorisches beschrieben; auch nach der Überlieferung des Markus und Lukas gehen am Ostermorgen die Weiber zum Grabe, um den Leib zu salben. Die Kürze der Zeit und die Nähe des Ortes, wo sich das neue Grab befand, ließen gerade diesen Platz wählen. Ein fester Verschluß des Grabes war, zumal da sich das Grab in einem *κῆπος* befand, nicht von nöten. Jedenfalls kann er von Maria Magdalena nicht vorausgesetzt sein. Um so überraschender ist das gänzlich unvermittelte Erscheinen des Steines 20, 1, worauf merkwürdigerweise Schwartz und Wellhausen garnicht geachtet haben.

Auch bei Lukas begegnet uns etwas Ähnliches. Beim Begräbnis wird vom Verschließen des Grabes, von dem in den Parallelen Mark. 15, 46. Matth. 27, 60 die Rede ist, nichts berichtet; vgl. 23, 53. Dem entspricht das Hingehen der Weiber zum Grabe am Ostermorgen, um Jesus zu salben 24, 1, wobei sie auch von der Sorge nichts spüren lassen, die die Weiber Mark. 16, 3 zu der Frage treibt: *τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου.* Wenn es dann Luk. 24, 2 heißt: *εὗρον δὲ τὸν λίθον ἀπεκεκυλισμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου,* so ist das allerdings auch im Zusammenhang der lukanischen Darstellung sehr überraschend. Aber immerhin ist der Ausdruck so deutlich, daß man sich leicht zurecht findet.

Anders bei dem Ausdruck Joh. 20, 1: *βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου.* Gerade wenn vorher vom Steine nichts berichtet war, müßte jetzt doch einigermaßen deutlich gesagt sein, was es um diesen Stein sei. Aber das ist nicht der Fall, nach zwei Seiten hin. Es heißt, der Stein sei genommen *ἐκ τοῦ μνημείου.* Danach scheint er im Grabe gelegen zu haben. Luk. 24, 2 hat *ἀπὸ τοῦ μνημείου,* Mark. 16, 3: *ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου.* Dem entspricht auch der Ausdruck beim Begräbnis Mark. 15, 46: *καὶ προσεκύλισεν λίθον ἐπὶ τὴν θύραν τοῦ μνημείου;* Matth. 27, 60: *καὶ προσκυλίσας λίθον μέγαν τῇ θύρᾳ τοῦ μνημείου.* So ist es nicht zu verwundern, daß statt des *ἐκ τοῦ μνημείου* ℵ, min. und eine große Reihe von Übersetzungen *ἀπὸ τῆς θύρας τοῦ μνημείου* lesen und einige Italacodices wenigstens

de = ἀπό, statt ἐκ. Mit dieser Eigentümlichkeit hängt die andere zusammen, daß die synoptische Überlieferung für die Beseitigung des Steines ἀποκυλίζειν (Mark. 16, 3. Matth. 28, 2. Luk. 24, 2), bezw. ἀνακυλίζειν (Mark. 16, 4) und demgemäß bei der Bestattung προσκυλίζειν (Mark. 15, 46. Matth. 27, 60) hat, also immer einen Ausdruck, der zu einem schweren Objekt paßt, das nur wälzend fortbewegt werden kann. Dagegen hat das 4. Evangelium αἴρειν, also einen Ausdruck, aus dem man über die Schwere des Objektes nichts entnehmen kann. Vor allem ist zu beachten, daß dieses Verb in dem ganzen vorliegenden Zusammenhang von dem Tragen des Leibes Jesu gebraucht wird; vgl. 19, 31. 38 (bis). 20, 2. 13. 15. In der Tat würde es schon nach den bisherigen Untersuchungen berechtigt sein, zu vermuten, daß in 20, 1 ursprünglich nicht vom Wegnehmen des Steines, sondern vom Wegnehmen des Leibes Jesu zu lesen gewesen sei.

Dazu kommt nun noch bestätigend der Bericht in v. 2. Wenn die Magdalena nach v. 1 nur gesehen hat, daß der Stein von dem Eingang zum Grabe entfernt gewesen, wie kann sie dann den Jüngern verkünden: ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου, Worte, die abgesehen von dem Objekt genau der Wendung in v. 1 entsprechen: τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου. Die Botschaft der Magdalena setzt voraus, daß sie gesehen hat, der Leib Jesu sei aus dem Grabe genommen. Das muß in v. 1 gestanden haben; nicht zum Stein, wohl aber zu Jesu Leib paßt das ἠρμένον[1] sowie das ἐκ τοῦ μνημείου. Auffallend wäre nur, daß man τὸν λίθον hingeschrieben hätte, wenn ursprünglich τὸν Ἰησοῦν oder τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ (19, 38. 42) dagestanden. Aber das anzunehmen, liegt gar kein Grund vor. Bei dem engen Anschluß von 20, 1 an 19, 42 ist vielmehr zu vermuten, daß der Text so gelautet habe: ἐκεῖ . . . ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν· τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται πρωῒ σκοτίας ἔτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ βλέπει αὐτὸν ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου. Dieses auf τὸν Ἰησοῦν sich zurückbeziehende αὐτόν, dem in v. 2 das τὸν κύριον (statt τὸ σῶμα τοῦ κυρίου) entspricht, hat der Bearbeiter, dem die synoptische Erzählung im Sinne lag, auf den Stein gedeutet und so der größeren Deutlichkeit wegen das Pronomen αὐτόν durch das Nomen τὸν λίθον ersetzt.

Weder Magdalena noch die beiden Jünger, die v. 3—8 das Grab genau untersucht haben, scheinen etwas von den beiden Engeln bemerkt zu haben, die jetzt (v. 12) auf einmal an den Stellen sitzen, wo Jesu Kopf und Füße gelegen. Auch für den weiteren Verlauf der Geschichte ist ihr Erscheinen völlig resultatlos, wie das auch von B. Weiß anerkannt wird. In den Synoptikern sind die Engel die Verkündiger der Auferstehung. Das können sie

---

1. Wenn αἴρειν Joh. 11, 39 f. vom Wegheben des Steines vom Grabe des Lazarus gebraucht wird, so ist zu beachten, daß diese weitere Ausführung der Geschichte vom Bearbeiter stammt und offenbar die Geschichte von Jesu Auferstehung im Auge hat.

hier nicht sein, wenn nicht der Fortgang der Erzählung in v. 14f. unmöglich gemacht werden soll. Somit erkennt man in voller Deutlichkeit, daß hier wieder eine Ergänzung durch den Bearbeiter aus anderer Evangelienliteratur stattgefunden hat, offenbar aus einer Überlieferung, die auch der ältesten synoptischen noch fremd war: Zwei Engel finden sich bei Markus und Matthäus nicht; bei Lukas 24, 4 treten sie aber fast so überraschend auf wie im 4. Evangelium. Die Frauen durchforschen das Grab (v. 3: *εἰσελθοῦσαι δὲ οὐχ εὗρον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*), und erst dann haben sie die ihnen die Auferstehung verkündigende Engelerscheinung. — Daß v. 11 von *ὡς οὖν ἔκλαιεν* an bis zu den Anfangsworten von v. 14 ein Zusatz des Bearbeiters auf Grund der synoptischen Überlieferung ist, ergibt sich auch daraus, daß dieser ganze Abschnitt aus Worten des Originals, bezw. der Synoptiker, zusammengesetzt ist: *παρέκυψεν εἰς τὸ μνημεῖον* entstammt v. 4f.; zu v. 12 vgl. Mark. 16, 5. Matth. 28, 2f. Luk. 24, 4; zu *γύναι τί κλαίεις* denselben Ausdruck in v. 14; zu *ἦραν τὸν κύριόν μου καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν* nahezu wörtlich denselben Satz in v. 2, und zwar in noch originalerer Form.

Daß der Bearbeiter, oder vielleicht gar noch ein späterer Glossist, die synoptische Darstellung im Sinne gehabt, zeigt das *οἴδαμεν* in v. 2, statt dessen der Parallelsatz in v. 13 richtig *οἶδα* liest. Blaß freilich klammert die ganze Periode: *ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου, καὶ οὐκ οἴδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν*, als späteren Zusatz ein, der von v. 13 herübergeholt sei, und Wellhausen stimmt bei: „In v. 2b wird eine Aussage vorweggenommen, die in 13b wiederkehrt und erst dort am Platze ist; denn in 2 hat die Magdalena ja noch garnicht in das Grab geguckt, das geschieht erst in 11. Blaß nimmt begründeten Anstoß an jener verfrühten Aussage, streicht sie aber mit Unrecht. Sie stammt von dem Ergänzer, dem 11ff. schon vorlag, als er 2—10 hinzufügte.“ Nun hat sich aber Wellhausen zu der Ansicht von Schwartz bestimmen lassen, daß v. 11b—13, also auch v. 13b (= v. 2b), dem Bearbeiter angehören. Gehört aber die Einzelepisode der Grundschrift nicht an, und berichtet v. 1, daß Maria gesehen habe, daß der Herr (nicht der Stein) aus dem Grabe genommen worden sei, so liegt nicht der geringste Grund vor zu der Annahme, daß v. 2b aus v. 13b herübergeholt sei; es ist vielmehr das Umgekehrte der Fall, daß v. 13b aus v. 2b stammt. Dem Bearbeiter also, der die Engelepisode hinzugefügt, hat v. 2 bereits vorgelegen.

Mit dieser Annahme kommt nun aber die Hypothese von Schwartz und Wellhausen in Kollision, die den Abschnitt über Petrus und den namenlosen Jünger als späteren Zusatz beurteilen. Für dieselbe spricht nicht gerade, daß ihr Versuch, jene Jünger in Kap. 13 und 19 aus der Grundschrift zu entfernen, für mißglückt gelten mußte; vgl. S. 288. 293ff. 386.

In v. 2 ist zunächst auffallend die Bezeichnung der beiden Jünger, zu denen Magdalena gelaufen: *πρὸς Σίμωνα Πέτρον καὶ πρὸς τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς*. Daß in v. 3. 4. 8 der ungenannte Jünger kurz

ὁ ἄλλος μαθητής genannt wird, ist selbstverständlich; in v. 2 dagegen, wo der Ungenannte mit ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς näher bestimmt wird, ist das ἄλλον verwirrend, bezw. es erklärt sich nur unter der Voraussetzung, daß ὁ ἄλλος μαθητής schon eine dem Leser bekannte Persönlichkeit sei. Das scheint nun in der Tat nach 18, 15 ff. (Σίμων Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητής) der Fall zu sein. Aber da ist der allgemeine Ausdruck „ein anderer Jünger" nichts Charakteristisches, worauf man sich zurückbeziehen könnte. Also ist entweder ἄλλον in 20, 2 ein späterer Zusatz, dessen Zweck unklar wäre; oder τὸν . . ὃ Ἰησοῦς ὃν ἐφίλει zugesetzt mit der Absicht, die unbestimmte Bezeichnung ἕλλον μαθητήν ist deutlich zu machen. Daß die Anwesenheit der beiden Jünger in Jerusalem mit 16, 32 streite, ist zu 19, 26 als ein Mißverständnis beurteilt worden; vgl. S. 382.

In der überaus anschaulichen Beschreibung v. 3—7 kann ich nirgends die Hand des Bearbeiters entdecken. Noch verkehrter erscheint es mir, diesen Versen eine Tendenz nachzusagen. So Wellhausen: „Die Absicht der Einschaltung ergibt sich aus ihrem Inhalt. Der Magdalena wird die Priorität beschränkt durch Petrus, und diesem wird wie in anderen Fällen durch den Anonymus Konkurrenz (hier im buchstäblichen Sinne) gemacht." Das ist einfach falsch. Der Magdalena Priorität wird durch nichts beschränkt; sie, und nicht Petrus, hat zuerst das leere Grab und nachher den Herrn gesehen. Petrus kommt von ihr gerufen zum Grabe und kann nur konstatieren, was sie schon vorher gesehen. Ihre Priorität hätte nur durch eine Einschaltung in der Richtung von Luk. 24, 34 beschränkt werden können. Was aber den ungenannten Jünger betrifft, so ist er allerdings dem Petrus in der „Konkurrenz" (mich wundert, daß Wellhausen nicht sagt: „in der Fixigkeit") über. Aber in der Entschlossenheit überragt ihn Petrus, und von einem ethischen Grund für des Lieblingsjüngers Leichtfüßigkeit erfährt man überhaupt nichts. Beide Jünger ziehen ohne Erfolg wieder ab. Man kann nicht sagen, daß ein petrinischer oder johanneischer Verfasser in solcher Tendenzschriftstellerei besonders glücklich gewesen wäre.

In v. 8 ist die Hand des Bearbeiters wieder deutlich zu erkennen. Der Zusatz, den der ἄλλος μαθητής erhält: ὁ ἐλθὼν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον, ist eine der verdeutlichenden Wiederholungen des Bearbeiters, hier aus v. 4. Derselben Feder gehören aber auch die folgenden Worte an: καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν. Auffallend ist von ihnen zunächst das εἶδεν, nachdem bereits in v. 5 bemerkt worden war, daß der ungenannte Jünger die Binden im Grabe liegen gesehen. Noch auffallender ist das ἐπίστευσεν, was sich doch nicht wohl auf die Botschaft der Magdalena beziehen kann, denn diese lautete darauf, daß Jesus aus dem Grabe weggenommen sei; die Überzeugung von dem leeren Grabe konnte der Jünger schon in v. 5 gewonnen haben. So kann es sich denn nur um den Glauben an die Auferstehung handeln; vgl. v. 25. 27. Mit Recht urteilt Schwartz: „Nur mit einer Interpretation, die den Worten, die dastehn, ihren Sinn nimmt, läßt sich v. 9 οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν

τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι mit dem Vorhergehenden *εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν* zusammenschrauben; die Änderung *οὐκ ἐπίστευσεν* ist nur eine Verlegenheitsauskunft." Erkennt man die betreffenden Worte als Zusatz des Bearbeiters, so erklärt v. 9, weshalb die beiden Jünger das Grab so sorgfältig untersucht hätten, anstatt durch die Tatsache von dessen Leersein zu der Überzeugung von der Auferstehung Jesu gekommen zu sein. Die Aussage von v. 9, bei der Blaß das *τὴν γραφήν* in Parenthese setzt, erhebt den Anspruch auf das höchste Alter, da es nicht bloß die synoptischen Auferstehungsweissagungen entwurzelt, sondern auch die Hinweise auf die Auferstehung, die der Bearbeiter der Grundschrift des 4. Evangeliums eingefügt hat; vgl. 2, 21f. 10, 18. 14, 19. 16, 17. Damit erledigen sich die Bemerkungen von Schwartz: „Dann laufen die beiden Jünger um die Wette zum Grabe, untersuchen es, einer gewinnt auch den Glauben an das Wunder, das geschehen; trotzdem kehren sie heim, als wäre nichts passiert."

Aus allen diesen Punkten erkennt man, daß der Abschnitt v. 2—10 einige deutliche Zusätze des Bearbeiters zeigt, aber dadurch nur um so sicherer als der Grundschrift angehörig charakterisiert wird. Den Hauptanstoß nehmen Schwartz und Wellhausen nun aber an v. 11: *Μαριὰμ δὲ εἱστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ*: „In Vers 11 steht sie noch auf demselben Fleck wie in 1; sie hat das Grab nicht verlassen, um Petrus und den andern Jünger zu holen. Sonst müßte gesagt sein, daß sie hinter ihnen hergekommen und dann, als sie sich entfernten, am Grabe zurückgeblieben sei — so etwas überläßt kein Konzipient dem granum salis des Lesers" (Wellhausen). „Wie ist sie aus der Stadt wieder zum Grabe gekommen? Die Interpreten, die hier *κατὰ τὸ σιωπώμενον* das Fehlende ergänzen, müssen auch auf die Frage antworten, warum sie die Rückkehr der Jünger, denen sie die Nachricht gebracht hat, nicht abwartet, warum der Schriftsteller diesen Sprung in dem Gefüge seiner Erzählung nicht motiviert" (Schwartz). Diese Fragen sind doch sehr leicht zu beantworten. Es ist, wenn man den Vorgang rein nach der inneren Wahrscheinlichkeit nimmt, kaum denkbar, daß Maria ruhig in der Stadt geblieben sei, bis die Jünger, denen sie die überraschende Botschaft gebracht, ohne sie die Sachlage untersucht hätten. Der dummste Leser konnte sich das ergänzen, wenn er in v. 11 las, daß Maria draußen vor dem Grabe gestanden habe. Natürlich hätte der Schriftsteller ohne Schwierigkeit bemerken können, Maria sei hinter den beiden Jüngern, die zum Grabe gelaufen, in langsamerem Tempo hergegangen und sei nachher, als diese umgekehrt, noch beim Grabe geblieben. Aber hier gelten dieselben Erwägungen, die S. 295 zu der Darstellung von 13, 21—30 gemacht worden sind. Wenn wie dort der anonyme Jünger als Augenzeuge der Verfasser dieses Berichts ist, so erzählt er vor allem das, was ihm über das Ereignis in der Erinnerung geblieben ist. Daß er, von der überraschenden Kunde erreicht, bei dem Lauf zum Grabe sich nicht umgesehen, ob die Maria ihm und dem Petrus auch nachgelaufen sei, und nachher, ganz hingenommen von dem Ereignis des leeren Grabes, Magdalena nicht

gefragt hat, ob sie nicht mit ihnen zu den anderen Jüngern gehen wolle, das ist so selbstverständlich, daß man nur sagen kann: was der Darstellung an pedantischer Genauigkeit und Vollständigkeit fehlt, das besitzt sie an unreflektierter Lebendigkeit und Unmittelbarkeit.

Vollends verkehrt ist es aber, wenn Schwartz und Wellhausen meinen, durch die Geschichte von Petrus und dem namenlosen Jünger werde die Erzählung von der Maria in zwei Teile zertrennt, durch die ihr Aufbau geschädigt werde. Sieht man denn nicht, wie erst durch das erfolglose Eingreifen der beiden Jünger Maria in den Zustand fassungsloser Trauer gerät? Der erste Anblick des leeren Grabes v. 1 versetzt Maria zunächst in den Zustand der Ratlosigkeit, für den sie bei den Jüngern Hülfe sucht v. 2. Das Resultat von deren Untersuchung des Grabes ist ein völlig negatives: sie gehen nach einander in das Grab, nehmen alles in Augenschein, kommen aber auf den richtigen Gedanken nicht, da sie von der Auferstehung noch nichts wissen, und kehren unverrichteter Sache zurück. Jetzt erst kommt Maria in den Zustand, den v. 11 beschreibt: *εἱστήκει κλαίουσα*, und damit zu der ergreifenden Lösung der Spannung, die durch die Engelepisode aufgehalten und in ihrer herrlichen Wirkung geschwächt wird. Unmittelbar an das *κλαίουσα* v. 11 wird sich das *καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἑστῶτα* geschlossen haben. Die Worte v. 14 *ταῦτα εἰποῦσα ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω* sollen die Engelepisode mit der folgenden Begegnung der Maria mit Jesus verknüpfen. Das *ἐστράφη* ist dadurch bedingt, daß Maria vorher mit den Engeln im Grabe gesprochen hat, während sich das entsprechende *στραφεῖσα* v. 16 daraus erklärt, daß die Worte der Maria in v. 15 mit Hinweis auf die leere Lagerstätte gesprochen sind (vgl. das dreimalige *αὐτόν*).

In v. 16 ist der Bearbeiter wieder zu erkennen in den erläuternden Zusätzen *Ἑβραϊστί* und *ὃ λέγεται διδάσκαλε*, in v. 18 in der scheinbar unentbehrlichen, aus der direkten in die indirekte Rede übergehenden Ergänzung: *καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ*.

Der schwierige 17. Vers hat Anlaß zu allerlei Erwägungen gegeben, die für die Komposition des Evangeliums nicht ohne Bedeutung sind. Wellhausen behauptet, das *μή μου ἅπτου* stehe in vollendetem Widerspruch zu v. 19ff., wo die Jünger geradezu aufgefordert werden, Jesum zu berühren, sodaß also die weiteren Erscheinungen des Auferstandenen als spätere Zusätze in Betracht kommen können. Um so schwerwiegende Konsequenzen zu ziehen, muß doch erst der Sinn von v. 17 ganz festgestellt werden. Schwartz bestimmt: „Mit Recht ist *μή μου ἅπτου* berühmt, und mit Recht wird es als Korrektur von Matth. 28, 9 aufgefaßt". Letzteres ist gänzlich unerwiesen, wie überhaupt die Ansicht, daß die Erscheinung Jesu vor den Weibern die ältere Form des Berichts von der Erscheinung vor Maria Magdalena sei. Die Sache kann auch umgekehrt liegen. Jedenfalls ist klar, daß die Vorstellung in Matth. 28, 9f. (*αἱ δὲ προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ· τότε λέγει αὐταῖς ὁ Ἰησοῦς· μὴ φοβεῖσθε· ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς*

ἀδελφοῖς μου ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν) eine ganz andere ist als in Joh. 20, 17. Das Niederfallen von Seiten der Weiber und das Ergreifen der Füße Jesu ist Geberde der Anbetung, und diese wird von Jesus nicht gewehrt. In Joh. 20, 17 weist nichts auf Anbetung hin, und Jesus verbietet der Maria ihn anzufassen. So ist es doch wohl das beste, Matth. 28, 9 für die Deutung unsres Verses ganz aus dem Spiel zu lassen, zumal da es sich schlecht vorstellig machen läßt, wie aus dem einer besonderen Erklärung nicht bedürftigen Berichte der schwer verständliche Joh. 20, 17 werden konnte; das Umgekehrte wäre leichter zu begreifen. Nicht minder verkehrt ist es, wenn Schwartz in Übereinstimmung mit Wellhausen die „absurde Motivierung" des μή μου ἅπτου durch οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα streicht durch folgende Begründung: „Den Gott, der zum Vater hinaufgeht, soll kein Mensch berühren; unbedingt muß unmittelbar auf das warnende μή μου ἅπτου folgen ἀναβαίνω πρὸς τόν πατέρα". Eine ungeeignetere Stelle für die Charakterisierung Jesu als des von Menschen nicht zu berührenden, zum Himmel steigenden Gottes als Joh. 20, 17 könnte nicht wohl aufgefunden werden: Jesus bezeichnet die Menschen als seine Brüder und Gott als seinen und ihren Vater, seinen und ihren Gott. Nicht auf dem ἀναβαίνειν liegt der Ton, sondern auf der Charakterisierung dessen, zu dem Jesus geht. Und diese dient nicht dazu, die Maria den großen Unterschied zwischen Gott und Mensch spüren zu lassen, sondern umgekehrt, sie, wie in der auch von Schwartz herangezogenen, hier offenbar anklingenden Stelle 14, 2f., zu trösten mit dem Hinweis auf das ewige Vaterhaus. Schwartz gedenkt der Mitarbeit eines alttestamentlichen Fachmanns zur Erläuterung unsrer Stelle: „R. Smend hat gesehn, daß das sinnlose, durch γάρ eingeleitete Kolon den Widerspruch vertuschen soll, der darin liegt, daß Jesus hier im Präsens sagt ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα und nachher den Jüngern noch zweimal erscheint". Ich bedauere, diese Erklärung abweisen zu müssen. Das Präsens ἀναβαίνω schließt ebensowenig die folgenden Erscheinungen Jesu vor den Jüngern aus wie das Präsens πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν 14, 2 die folgenden Ereignisse der Leidensgeschichte. Hier wie dort hat das Präsens nicht den Zweck, die Gegenwart, sondern die Unbedingtheit seines für die Jünger tröstlichen Hinganges zum Vater zu markieren. Überdies kann der angebliche Widerspruch zwischen v. 17 und v. 19ff. nicht dadurch vertuscht werden, daß man Jesus sagen läßt, er sei noch nicht aufgestiegen — das ergibt sich ja aus der Situation von selbst —, sondern daß man das Präsens in das Futurum verwandelt, bezw. dem präsentischen Satz einen ihn erweiternden futurischen folgen läßt. So wird es sich dann wohl mit der „absurden Motivierung" anders verhalten. Die Worte οὔπω ἀναβέβηκα gehen von der Voraussetzung aus, daß die Magdalena der Meinung gewesen sei, Jesus sei bereits beim Vater gewesen. Diese ist ganz natürlich, wenn Jesus vor seinem Leiden wiederholt von seinem Hingang zum Vater (14, 2f.) und von seiner baldigen Wiederkehr (16, 16ff.) gesprochen hat. Jesus setzt hier bei der Maria dieselbe Unwissen-

heit über die Auferstehung voraus, wie sie in v. 9 bei den Jüngern konstatiert worden ist. Wellhausen, der zugeben muß, daß die Worte *οὔπω γὰρ κτλ.* nicht im Stande seien, den von ihm angenommenen Widerspruch zwischen v. 17 und 19ff. hinwegzuräumen, meint, sie schienen davon auszugehen, daß Jesus den Jüngern erst nach der Himmelfahrt erschien — vermutlich wie es der Bearbeiter 14, 21ff. vorgestellt hat. Tatsächlich gehen die fraglichen Worte von der uns fernliegenden Vorstellung der Grundschrift aus, die ein Wiedersehen mit den Jüngern nicht nach der Auferstehung, sondern bei der Parusie annimmt. Von hier aus allein können dann auch die Worte *μή μου ἅπτου* verstanden werden. Sie haben weder etwas zu tun mit der Gottheit Jesu oder Himmlischkeit seines Leibes, von der überhaupt nichts in diesem Zusammenhange bemerkt wird, noch mit seinen Wunden, bezw. der Empfindlichkeit seines erst so kurz von den Martern befreiten Leibes; sie besagen auch nicht, Maria solle Jesus hier nicht festhalten, was *ἅπτεσθαι* nicht bedeutet, und was auch in den Gedankengang nicht paßt, da Jesu Parusie für die Jünger die Heimholung in das himmlische Vaterhaus bedeutet. Sie weisen vielmehr den Gedanken der Maria ab, den bisherigen Verkehr mit ihm zu erneuern. Das ist erst nach seiner Parusie möglich. Dem so gefaßten *μή μου ἅπτου* korrespondiert das folgende: *πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς*, und darf also nicht mit Schwartz dem Bearbeiter zugewiesen werden.

Nach alledem kann keine Rede davon sein, daß die Grundschrift des Evangeliums mit 20, 18 geschlossen habe.

Die Erscheinungen des Auferstandenen vor den Jüngern, 20, 19—29.

An die Erscheinung Jesu vor Maria schließen sich zwei vor den Jüngern, die, je auf einen Sonntag Abend fallend, eine Woche auseinanderliegen. Wenn die zweite, wie Wellhausen meint, eine Dublette zur ersten und erst von dem Bearbeiter eingefügt worden ist, so werden die Worte in v. 19: *τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων*, diesen Sonntag von dem v. 26 unterscheiden sollen und können dann also nur dem Bearbeiter angehören.

Sicher scheint mir das zu gelten von den andern Worten in v. 19 *διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων*. Es ist an und für sich unwahrscheinlich und durch keine Wendung des Evangeliums motiviert, daß die Jünger von den Judäern so sollten verfolgt worden sein, daß sie sich in ihren Häusern hätten verschließen müssen. Das Verschließen der Türen bedarf keiner besonderen Motivierung, da der Satz begonnen *οὔσης οὖν ὀψίας*. In allen Parallelen, wo von verschlossenen Türen die Rede ist, in dem Gleichnis von dem unverschämten Bittenden Luk. 11, 7 (*ἤδη ἡ θύρα κέκλεισται, καὶ τὰ παιδία μου μετ' ἐμοῦ εἰς τὴν κοίτην εἰσίν*) und dem von den zehn Jungfrauen Matth. 25, 10 (*καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα*), auch in der bildlichen Rede des Apokalyp-

tikers Apok. 3, 20 (ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω), vor allem in der in mehr als Einer Beziehung wichtigen Parallele von dem Erscheinen des aus der Gefangenschaft befreiten Petrus vor dem Hause der Maria, der Mutter des Johannes Markus, Act. 12, 12ff. — nirgends hat das Verschließen der Türen einen anderen Grund als den, daß es Nacht war. So wird es auch Joh. 20, 19 sein: διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, ist ein ebenso unnötiger als unrichtiger Zusatz des Bearbeiters.

Wenn es nun heißt, daß Jesus, als es spät gewesen und die Türen schon verschlossen waren, gekommen und in der Jünger Mitte getreten sei mit dem Gruße εἰρήνη ὑμῖν, so ist es nur bei Heranziehung ganz fremdartiger Gedanken möglich, die Sache so zu deuten, daß er durch verschlossene Türen gegangen sei, weil sich sein Leib bereits in ein σῶμα πνευματικόν verwandelt habe. Von einer solchen Verwandlung ist nirgends die geringste Andeutung zu finden; ja v. 20, wo Jesus die Wundenmale in Händen und Seite zeigt, widerspricht einer solchen Vorstellung ausdrücklich. Aber es ist auch garnicht zu sagen, inwiefern der Ausdruck καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον verbieten sollte, anzunehmen, Jesus hätte der Türhüterin gepocht, wie es Petrus Act. 12, 12 getan, ohne daß die beim Gebet Versammelten es gemerkt. Hätte dort die Magd Rhode nicht aus unbändiger Freude über die bekannte Stimme des Petrus den Pochenden vor der verschlossenen Tür stehn lassen und bei den Jüngern das Ereignis gemeldet, so wäre Petrus zur Zeit der verschlossenen Türen, ohne sich in einem σῶμα πνευματικόν zu befinden, geradeso unerwartet in die Hausgemeinde eingetreten, wie Jesus Joh. 20, 19 und Luk. 24, 36: ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν. Das Einzige, was vielleicht gegen diese Erklärung geltend gemacht werden kann, ist die Darstellung in v. 26. Während es v. 19 heißt, daß Jesus, als es bereits spät war und die Haustüren geschlossen waren, gekommen und in den Kreis der Jünger eingetreten sei, heißt es v. 26: καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτὼ πάλιν ἦσαν ἔσω οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ Θωμᾶς μετ' αὐτῶν. ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς τῶν θυρῶν κεκλεισμένων, καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον καὶ εἶπεν· εἰρήνη ὑμῖν. Hier steht nichts davon zu lesen, daß es schon spät gewesen, als Jesus gekommen, und die Erwähnung der verschlossenen Türen charakterisiert nicht die Tageszeit, in der Jesus zu den Jüngern kam, sondern die Umstände, unter welchen er erschien. Man beachte nicht bloß die Stellung von τῶν θυρῶν κεκλεισμένων hinter ἔρχεται, sondern auch das Präsens statt des Aorist ἦλθεν in v. 19, wodurch die wunderbare Plötzlichkeit des Kommens bei verschlossenen Türen charakterisiert wird. Hier scheint allerdings die Vorstellung von etwas Übernatürlichem vorzuliegen. Jedenfalls kann v. 19 nicht von v. 26 aus umgedeutet werden, da es fraglich ist, ob die Thomasepisode aus derselben Feder stammt, die v. 19—23 geschrieben.

Nachdem Jesus die Jünger mit εἰρήνη ὑμῖν begrüßt, heißt es v. 20: καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς. Weshalb er das getan, zeigt der folgende Satz: ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ ἰδόντες τὸν κύριον:

Erst durch das Schauen seiner Wunden wurden sie davon überzeugt, daß das Unfaßbare, Jesu neues Leben, kein Traum sei. Die eigentümliche Knappheit der Darstellung läßt das nicht zur Aussprache kommen, was in der Parallelerzählung Luk. 24, 36ff. sowie in der Erzählung von dem Erscheinen des aus dem Gefängnis befreiten Petrus Act. 12, 12ff. geradezu gesagt war, daß man eine Geistererscheinung zu haben vermutete. Übrigens ergibt sich aus v. 20, daß Jesus nach der Ansicht dieses Schriftstellers nur mit den Händen angenagelt war, während die Füße mit Stricken angebunden waren. Anders in Luk. 24, 39: *ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός.* Daß dabei Psalm 22, 17 in der Übersetzung der LXX: *ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας*, eingewirkt hat, ergibt sich von selbst und wird schon durch Justin, dial. Kap. 97 bestätigt. — Trotz alledem bin ich nicht ganz sicher, ob nicht doch Wellhausen Recht hat, wenn er urteilt: „Den Vers 20 halte ich für eingeschoben, weil es unmotiviert ist, daß Jesus aus freien Stücken sofort beim Eintreten seine Hände und seine Seite vorzeigt, um den von niemand verlangten Ausweis seiner Identität zu erbringen; nur in v. 24—29 ist es motiviert durch den Zweifel des Thomas". Dann ist es allerdings wahrscheinlich, daß das *εἰρήνη ὑμῖν* in v. 21 Wiederaufnahme des in v. 19 ist, und daß v. 20b an 16, 22 anspielt, wo im Original von der Parusie und nicht von der Auferstehung die Rede ist.

An das *εἰρήνη ὑμῖν* v. 21 schließt sich die Aussendung der Jünger: *καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς.* Der Gedanke einer Aussendung der Jünger ist ja wiederholt im Evangelium zum Ausdruck gekommen; aber die entsprechenden Äußerungen in 4, 38. 15, 16. 17, 18 gehören alle dem Bearbeiter an. Damit ist das Problem erledigt, weshalb Jesus hier noch einmal die Aussendung wiederhole. Andererseits ist klar, daß der Aussendungsbefehl der Wiedersehensszene den Charakter einer Handlung gibt, die besonders geeignet war, den Schluß einer Erzählung zu bilden, die bis dahin führt, wo die Jünger an die Stelle des Meisters treten. Tatsächlich schließen auch die Synoptiker mit einer Szene verwandter Art ihren Bericht ab, auch Markus in dem unechten Schlusse; und dem Berichte von der Himmelfahrt im ersten Kapitel der Apostelgeschichte geht eine derartige Aussendungshandlung voran.

Diesem Charakter des Berichtes v. 21—23 widerspricht nun aber, daß in v. 24—29 die Geschichte von der Erscheinung vor Thomas folgt. Diese scheint sich so eng an v. 20 anzuschließen, daß sich bei Schwartz die Vermutung eingestellt hat, es sei v. 21—23 erst ein späterer Einschub. Nun aber macht gerade der Inhalt dieser Verse keineswegs den Eindruck, vom Bearbeiter zu stammen. Dessen Anschauung, daß heiliger Geist erst nach Jesu Erhebung in die himmlische *δόξα* vorhanden gewesen (7, 39), die ihm zu verschiedenen bedeutsamen Eingriffen in den Text des Originales Anlaß gegeben hat (vgl. die Bemerkung über die Taufe 4, 2 und die Deutung des Parakleten auf den Geist in den Abschiedsreden), liegt hier nicht vor. Der Jesus, der

nach 1, 33 vom heiligen Geist erfüllt war, spendet diesen den Jüngern mit einer Handlung, deren symbolischer Charakter sich aus dem Begriff רוּחַ, sowie aus der in Jes. 11, 1—4 sich findenden Vorstellung vom Messias leicht erklärt. Das Sündenvergeben und Sündenbehalten ist die gerade Fortsetzung der Tätigkeit Jesu, wie diese derjenigen des Täufers.

Läßt sich somit gegen die Zugehörigkeit von v. 21—23 zum Original nichts Ernstliches vorbringen, so wachsen damit die Bedenken gegen die Thomasperikope als einen Teil der Grundschrift. Die innere Unwahrscheinlichkeit einer Skepsis, der der Augenschein noch nicht genügt, sondern die sich erst durch Betasten der Wundenmale überzeugen lassen will, darf allerdings nicht geltend gemacht werden zum Beweise, daß die Perikope ursprünglich dem 4. Evangelium nicht angehört habe. Aber immerhin kann betont werden, daß es für diese Art von Erzählungen im Original des Evangeliums keine Parallelen gibt. Es macht v. 24—29 den Eindruck einer in apologetischem Interesse vorgenommenen Steigerung der Erzählung v. 19f. Schon oben ist vermutet worden, daß die Erscheinung Jesu v. 26 ins Wunderbare gesteigert sei zu einem Gehen durch verschlossene Türen. Ebenso auffallend ist es, daß Thomas, nachdem er überzeugt worden ist, vor Jesus nicht das Bekenntnis der Magdalena ablegt ῥαββουνί v. 16, sondern: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου v. 28. Für dieses Bekenntnis fehlen im Original durchaus die Voraussetzungen, da Jesus dort auf das allerschärfste seine menschliche Abhängigkeit von Gott betont und noch kurz vorher sein Verhältnis zu Gott und den Jüngern in dem Satze ausspricht: ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν v. 17. Die Parallelen zu ὁ θεός μου finden sich nur in den Zusätzen des Bearbeiters.

Man hat oft darauf hingewiesen, daß das Evangelium, das mit dem Zeugnis beginne: θεὸς ἦν ὁ λόγος, mit dem Bekenntnis ὁ θεός μου schließe. Das ist wahrscheinlich nicht zufällig. Dann aber beweist es nur um so entschiedener, daß die Thomasperikope späterer Zusatz ist. Daß sie einer anderen Evangelientradition entstamme, ist von vornherein ebenso wahrscheinlich wie bei der Engelerscheinung v. 11—13. Aber ebenso wie dort fällt es auf, daß der Verfasser stark den Ausdruck des ihm vorliegenden Originales benutzt hat; vgl. v. 25 mit v. 18, v. 26 mit v. 19; v. 28 mit v. 16. Mit Recht urteilt Wellhausen: „Die Erzählung (v. 24—29) fußt zwar auf der vorhergehenden, scheint aber ihrerseits dort nicht vorausgesetzt zu werden. Denn 19—23 ist Finale wie Matth. 28, 16ff. Luk. 24, 36ff. Und wenn nach 24 unter den Jüngern die Zwölf gemeint sind, so kann Thomas bei ihrer Ordination nicht gefehlt haben; sonst hätte er den heiligen Geist nicht mit empfangen."

Für die Thomasperikope als zum Original des 4. Evangeliums gehörig könnte man sich vielleicht auf 1 Joh. 1, 1 berufen: ὃ . . αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, das eben doch nur von Thomas berichtet worden ist, wenn auch Jesus nach Luk. 24, 39 die Jünger auffordert: ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα. Allein der

Eingang des ersten Johannesbriefes ist so handgreiflich von einem Bearbeiter erweitert worden, daß damit auch jene Worte hinfällig werden. Umgekehrt zeugt der unechte Schluß des Markusevangeliums gegen die Thomasperikope. Daß dessen Verfasser Joh. 20 gekannt hat, ergibt sich daraus, daß er als erste Erscheinung die vor Maria Magdalena nennt, dann erwähnt er die Emmausjünger und endlich die vor den ἕνδεκα; für Thomas ist kein Platz da. Somit tritt hier eine neue altchristliche Schrift zu Tage, die auf das Original des 4. Evangeliums hinweist.

Wenn mit der Thomasperikope das 4. Evangelium einen Abschluß erhält, wie er dem Prolog entspricht, so das Original mit der Perikope von der Entsendung der Jünger einen solchen, der dem ersten Abschnitt entspricht, wo der ungenannte Jünger berichtet, wie Jesus ihm als der vom Täufer bezeugte Kommende zuerst entgegengetreten ist und ihn und seine Genossen in seine Gemeinschaft aufgenommen hat.

Der Schluß des Evangeliums 20, 30. 31.

Daß diese Verse nicht der Grundschrift angehören, bedarf keines besonderen Beweises. Weder die Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena noch die vor den Jüngern fällt unter den Begriff der von Jesus ausgeführten Wunderzeichen. Überhaupt aber tritt in der Grundschrift nirgends die Tendenz hervor, daß sie geschrieben sei, um bei den Lesern den Glauben an Jesus als den Christ und Gottessohn zu erwecken. Von Anfang bis zum Schluß sind es Memorabilien. Aber der Bearbeiter zeigt sich sehr beflissen, diese Aufzeichnungen des Augenzeugen zum Zwecke der Glaubenserzeugung zu verwenden. So hat er sich bereits 19, 35 direkt an die Adresse seiner Leser gewandt; so tut er es in gleicher Weise 20, 31. Fraglich kann nur sein, ob der Evangelienschluß ganz von ihm stammt, oder ob er nicht vielmehr aus der von ihm benutzten jüngeren Evangelienüberlieferung herübergenommen ist. Letzteres dürfte bis zu einem gewissen Punkte wahrscheinlich sein, da ja in jener Evangelienschrift gerade auf die σημεῖα ein Hauptgewicht gelegt wird und sie zuerst geradezu numeriert werden; vgl. 2, 11. 4, 54. Andererseits scheint es jedoch, als ob der Verfasser in v. 31 auch wieder zu seiner Einleitung des von ihm neu zusammengestellten Buches zurückkehren wollte vgl. 1, 4f. 12. 18.

So runden die Verse 20, 30f. jedenfalls die Schrift ab im Geiste ihres Bearbeiters. Den nach der Einschrift in die Buchrolle gebliebenen freien Raum hat er dann benutzt zur Mitteilung des dritten der σημεῖα, die Jesus vor seinen Jüngern in Galiläa getan.

Die Ergebnisse der Untersuchung des Textes.

I. Grundschrift und Bearbeitung.

Das Resultat der zu Ende geführten Untersuchung des 4. Evangeliums ist, daß in ihm die Bearbeitung (B) einer Grundschrift (A)[1] vorliegt. Letztere macht die kleinere Hälfte der jetzigen Schrift aus.

Daß auch nach dem Erscheinen der Arbeiten von Wellhausen und Schwartz die Opposition gegen die Ansicht, daß das Evangelium nicht aus Einer Hand hervorgegangen sei, nicht aufgehört hat, ist begreiflich und gut. Denn eine von der herkömmlichen so weit abweichende Betrachtungsweise muß, falls sie auf Existenzrecht Anspruch erheben will, durch das Feuer der schärfsten Kritik hindurchgehen können. Nur ist im Interesse der wissenschaftlichen Untersuchung zu wünschen, daß ihr keine falschen Tendenzen untergelegt werden, und daß sie wirklich so angeschaut und zur Darstellung gebracht wird, wie sie sich selbst gibt, und nicht, wie ihre Gegner sie haben möchten.

Gegen Ersteres wird gefehlt, wo man verkennt, daß es rein wissenschaftliche Bedürfnisse sind, die in wachsendem Maße das Abschwenken von der traditionellen Anschauung über die literarische Einheit des Evangeliums veranlaßt haben, und man diese Stellungnahme auf das apologetische Interesse zurückführt, in Folge dessen der gefährdete geschichtliche Ruf der Schrift des Apostels Johannes wenigstens teilweise wiederhergestellt werden solle. Bei Männern wie Wellhausen und Schwartz wird man jene Insinuationen unterlassen, da deren Resultat bezüglich der von ihnen herausgestellten Grundschrift dem 4. Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu nicht zu gute kommt. Anders bei dem von mir gewonnenen Resultate, wonach mit der Aufdeckung der Grundschrift eine überaus wichtige Quelle, vielleicht die wichtigste für die Geschichte Jesu ans Tageslicht tritt, sodaß das 4. Evangelium, wenn auch in gewisser Begrenzung, wieder das einige, zarte Hauptevangelium des Jüngers, den der Herr lieb hatte, wird. Wie wenig dieses Resultat mit der konservativen Apologie des 4. Evangeliums zu tun hat, wird keinem aufmerksamen Leser meiner Untersuchungen verborgen bleiben. Es ist nicht anders erreicht worden als durch eine Zerteilung des jetzigen Textes, durch eine Ausscheidung vieler Elemente, die man auf „kirchlicher“ Seite besonders schätzt, und an denen man auf „kritischer“ Anstoß genommen hat; und nicht minder durch eine Umwertung gewisser Züge der synoptischen Tradition. Diese Tatsachen sollten genügen, um aus der wissenschaftlichen Diskussion jene verblichenen Verdächtigungen der Motive für die veränderte Beurteilung des 4. Evangeliums ein für alle Male auszuschalten. Ich bin mir

1. Die Sigla habe ich der Einfachheit wegen von Wellhausen (S. 100) übernommen.

bewußt, vor keinem Resultat wissenschaftlicher Forschung zurückzuschrecken. Aber bei allem Respekt vor der kritischen Forschung kann ich mich auf Grund Jahrzehnte langer Untersuchung nicht davon überzeugen, daß sie in ihrer Beurteilung des 4. Evangeliums als eines Ganzen, die ich selbst eine Zeitlang geteilt habe, das Richtige getroffen hat. Es sind zunächst rein literarkritische Fragen gewesen, die mich an dieser Position irre gemacht haben, und erst nach und nach ist mir zum Bewußtsein gekommen, wie weitgreifende geschichtliche und theologische Fragen damit zusammenhängen. Die ersten Resultate meiner Skepsis habe ich bereits vor 16 Jahren dem wissenschaftlichen Publikum vorgelegt, und wer sie mit meinen jetzigen Ansichten vergleichen will, wird wohl erkennen, daß apologetische Neigungen den Weg meiner Weiterentwickelung nicht bezeichnet haben, sondern nur das Streben, dem allerseits empfundenen Problem des 4. Evangeliums besser beizukommen, als es die bisherige Forschung vermocht hat.

Aber auch gegen jede falsche Beleuchtung der kritischen Operation zur Lösung dieses Problems ist Einspruch zu erheben. Es ist sehr billig, wenn man sich im allgemeinen lustig macht über die von den Philologen jetzt wieder am 4. Evangelium geübten neuen und alten Künste des Erratens und Zerlegens, die schließlich vielleicht bald von ihren Urhebern selbst wieder zurückgenommen werden würden. So pflegte man vor Jahrzehnten gegen die Quellenscheidungen in den alttestamentlichen Geschichtsbüchern zu argumentieren, und heute würde kein Verständiger durch solche Reflexionen die Pentateuchkritik wieder rückgängig machen wollen. Daneben erfüllt jene Ungeneigtheit, für das 4. Evangelium die am Alten Testamente geübte Literarkritik zuzulassen, eine wichtige Mission, wenn sie zur Vorsicht und immer erneuten Selbstkritik auf diesem, Selbsttäuschungen so leicht zugänglichen Gebiete mahnt.

Es versteht sich von selbst, daß nicht jede Unebenheit des Textes, jeder scheinbare oder tatsächliche Widerspruch das Recht gibt, nach schriftlichen Quellen zu forschen, aus denen sich die betreffende Schrift zusammengesetzt habe. Ungeschick des Verfassers, die Verschiedenheit möglicher Gesichtspunkte zur Beurteilung eines Faktums, die Mannigfaltigkeit persönlicher und schriftstellerischer Beeinflussungen, auch der Wechsel der Stimmungen und Anschauungen während des Zeitverlaufes, in dem eine Schrift entstand, endlich Selbstkorrekturen an dem abgeschlossenen Werk oder geringere Verbesserungen von zweiter Hand, die doch die Schrift im wesentlichen intakt lassen — alles dieses und ähnliches will beachtet und gewertet sein, ehe man daran denken darf, die wesentliche Einheitlichkeit eines Schriftstücks zu bezweifeln. Daß ich nicht blindlings auf die Hypothese einer Zusammensetzung des 4. Evangeliums aus verschiedenen Quellen gestürzt bin, beweist wohl am besten die Tatsache, daß dieselben Beobachtungen, die Wellhausen den Anstoß gegeben haben zu seiner Ansicht, nämlich die über die Anordnung der Abschiedsreden, mich zunächst nur zu der Vermutung getrieben haben von Unordnungen in

dem jetzigen Texte, entstanden durch Blätterversetzungen. So glaubte ich der Schwierigkeiten nicht bloß in Kap. 13—17, sondern auch im Bericht von der Verleugnung des Petrus und in der Rede am Laubhüttenfeste, sowie in den ohne Zeitangabe in Kap. 8 berichteten Reden gerecht werden zu können. Es hat sich mir im weiteren Verlauf meiner Untersuchungen gezeigt, daß diese nur annähernd zur Wahrscheinlichkeit zu bringenden Hypothesen auf demselben Wege ihre bessere Erledigung finden, den ich in meiner ersten Veröffentlichung bei der Beurteilung der Rede vom Genuß des Fleisches und Blutes Christi 6, 51—59 nur zögernd betreten hatte. Seither bin ich Schritt für Schritt auf dieser Bahn weitergegangen, oft genug widerstrebend, wenn es galt, mich von fest eingewurzelten Anschauungen zu lösen. Die dabei gemachten Beobachtungen ordne ich im folgenden nach gewissen Gruppen.

An erster Stelle nenne ich die immer wieder auftretenden unrichtigen Deutungen von Worten Jesu oder Zügen der Erzählungen, die dadurch besonders kraß erscheinen, daß sie der im Evangelium selbst geschilderten Situation direkt widersprechen. Beispiele mögen das in Erinnerung rufen: Das Wort vom Abbrechen des Tempels (2, 19) kann in der geschilderten Lage nur von dem Tempel in Jerusalem, nicht aber vom Tempel des Leibes Jesu verstanden gewesen sein. Die Darstellung des innigen Freundschaftsverhältnisses zwischen Jesus und dem Täufer (3, 29) kann unmöglich in dem Sinne gemeint sein, in dem 3, 31 von Jesus als dem berichtet wird, der von oben ist, und von Johannes als dem, der der Erde angehört. Die dreimalige Versicherung, daß Jesus getauft habe (3, 22. 26. 4, 1), kann nicht den Sinn von 4, 2 haben, wo bemerkt wird, nicht Jesus habe getauft, sondern seine Jünger. Die Aufforderung Jesu ein halbes Jahr vor seinem Tode, sich von ihm die im Wasser symbolisierte Gabe des heiligen Geistes geben zu lassen (7, 37f.), kann nicht gemeint sein von der Geistesmitteilung nach Jesu Himmelfahrt. Jesu Versicherung, daß sich Abraham über den Tag seiner Erscheinung gefreut habe (8, 56), kann nicht den Sinn haben, Jesus beanspruche, bereits zu Lebzeiten Abrahams existiert zu haben. Das Licht, in dessen Scheine Jesus wirken muß, so lange es ihm leuchtet (9, 4), kann ebenso wenig er selbst als das Licht der Welt sein, wie er als Hirte, der durch die Tür in die Hürde eintritt (10, 1—5), zugleich die Tür selbst bedeuten kann (10, 7). Das Wort von Jesu Erhöhung zum Vater 12, 32 kann sich nicht auf seine Erhöhung an das Kreuz beziehen. Er kann nicht in seinem Gebet von der Bewahrung der Jünger im Namen des Vaters (17, 12) an ihre Bewahrung vor der Gefangennahme durch die Diener der Hohepriester gedacht haben (18, 9). Seine Bemerkung über das Gegürtetwerden des altgewordenen Petrus (21, 18) ist ebenso wenig eine Weissagung auf dessen Märtyrertod (21, 19), wie das Wort über das Zurückbleiben des ungenannten Jüngers (21, 22) ein Hinweis darauf ist, daß dieser die Parusie erleben werde.

Diese Beispiele und andere mehr zeigen, daß in den Ausführungen des Evangeliums nicht derselbe Geist waltet. Daß man diese Eigentümlichkeiten

nicht mit der Theorie vom doppelten Schriftsinn in der Deutung mündlich überlieferter Worte um ihre Bedeutung für die Annahme einer johanneischen Grundschrift bringen kann, erkennt man daraus, daß sich solche einander widerstreitenden Auffassungen nicht bloß bei einzelnen Äußerungen, sondern bei ganzen Abschnitten, Reden wie Erzählungen, finden. Nach 2, 23—25 ist Nikodemus ein Beispiel der Jesu wohlgesinnten Leute, die sich an ihn heranmachen, ohne doch die Tiefe seiner sittlichen Forderungen verstanden zu haben; nach 3, 20f. ist der bei der Nacht zu Jesus Gekommene, der doch 7, 50f. tapfer den angegriffenen Galiläer vor dem Synedrium verteidigt, ein Beispiel für die Kinder der Finsternis, die nicht ans Licht kommen, damit ihre bösen Werke nicht gestraft werden. Nach 1, 6 ist der Täufer ein von Gott gesandter Prophet, den Gott seiner Offenbarungen und himmlischen Schauungen würdigt (1, 33f. 3, 11), der sich selbst Jesu Freund (3, 29), den Jesus den brennenden und scheinenden Leuchter nennt (5, 35); nach 3, 31ff. gehört er den Erdbewohnern an, die von den Geheimnissen Gottes nichts wissen. Nach 6, 27ff. ist die himmlische Speise, die Jesus gibt, die vom Vater ihm verliehene Offenbarung seines Willens, nach 6, 51ff. sein eigenes Fleisch und Blut. Der Verfasser von 6, 46 zeigt sich von der Sorge erfüllt, daß man die allgemeine Geistesmitteilung in dem Sinne auffasse, daß Jesus als Kenner der Offenbarung Gottes sich nicht über die anderen Menschen erhöbe. Die damit konstatierte Zwiespältigkeit beherrscht die ganze Christologie des 4. Evangeliums. Das alles zeigt also einen Text, über den ein allegorisierender und dogmatisierender Erklärer gekommen ist.

Mit der Annahme einer solchen durchgehenden Kommentierung einer Grundschrift im Geschmack einer späteren Zeit kommt man aber bei dem 4. Evangelium nicht aus. Das haben auch Wellhausen und Schwartz sehr wohl erkannt. Im Evangelium wird nicht bloß dieselbe Tatsache verschieden beurteilt, sondern auch geradezu verschieden berichtet. Über das Zeugnis des Täufers von Jesus Kap. 1 wird eben so verschieden referiert — zum Teil mit denselben Worten — wie über das Gespräch des Nikodemus oder der Samariterin mit Jesus. Die Heilung des Kranken am Bethesdateiche hat eine Parallele an der Heilung des Lahmen am Sabbat, und aus der Erzählung von der Erweckung des Lazarus treten ebenso deutlich Dubletten hervor wie bei dem Bericht von dem Verhör Jesu vor Pilatus. So schreibt keiner, dem nicht verschiedene, schriftlich abgefaßte Berichte desselben Ereignisses vorgelegen haben, und der versucht hat, durch die Kombinierung der beiden die Darstellung reicher zu gestalten. Diese Bereicherung greift aber noch weiter, sofern der Grundschrift zur Vervollständigung der Gesamtdarstellung ganz neue Perikopen eingefügt worden sind, wie z. B. die galiläischen Erzählungen.

Bei einer solchen schriftstellerischen Tätigkeit werden die Lücken und Nähte zwischen den verschiedenen Stücken nie ganz beseitigt oder unkenntlich gemacht werden können. Auch dafür liefert das 4. Evangelium reichliches Beweismaterial. Nur durch künstliche Verknüpfung ist es möglich gewesen, die

Geschichte von der Weinverwandlung in Kana an die vorhergehende von der Jüngerberufung anzuschließen, und ebenso künstlich wird in 4, 46 der Riß zwischen den beiden ersten galiläischen Wundern unschädlich zu machen gesucht. Mit 6, 1 wird man plötzlich vom Tempel zu Jerusalem auf die andere Seite des galiläischen Meeres versetzt, ohne daß berichtet gewesen wäre, daß Jesus Jerusalem verlassen habe; und 7, 1 wird erzählt, daß sich Jesus von Judäa nach Galiläa verzogen habe, obwohl das ganze 6. Kapitel scheinbar nur in Galiläa spielt. 8, 12 heißt es, daß Jesus weiter fortgefahren habe zu reden, obwohl vorher garnicht von Reden Jesu, sondern von einer Synedriumsitzung wegen Jesus erzählt worden war. Der wunderbare Fischzug wird als ein drittes Wunder zur Offenbarung der Herrlichkeit Jesu berichtet, obwohl im Kapitel vorher bereits von drei Auferstehungserscheinungen die Rede gewesen, während in Kap. 2 und 4 von einem ersten und zweiten Wunder Jesu in Galiläa berichtet wird, denen kein drittes folgt.

Alle diese beliebig aufgegriffenen Beispiele drängen zu dem Schlusse, daß das Evangelium in der jetzt vorliegenden Gestalt das literarische Produkt einer Feder ist, die sehr verschiedenartigen Stoff zu einer Schrift zusammenzubringen versucht hat. Deutlich unterscheidet sich eine Grundschrift von den Zusätzen des Bearbeiters, die selbst wieder bald dessen eigener Reflexion entstammen, bald der ihm bekannten älteren Evangelienliteratur entnommen sind. Ob diese Beobachtungen richtig sind, muß sich dadurch bewähren, daß gezeigt werden kann, wie diese verschiedenen Bestandteile auch formell und inhaltlich in sich ebenso einheitlich wie von einander unterschieden sind. Dabei wird die sprachliche Seite als dasjenige Moment, das bei einer Bearbeitung am leichtesten der Umgestaltung zugänglich ist, nur mit großer Vorsicht zu behandeln und erst der Zeit nach der Verständigung über die einzelnen konstanten Größen im 4. Evangelium betreffs der Auffassung des Lebens Jesu und der christlichen Theologie zuzuweisen sein. Diese Grunddifferenzen müssen zuerst einmal in voller Klarheit herausgestellt werden.

Um solchen Nachweis zu führen, gibt es nur Einen Weg, nämlich den sorgfältiger Einzelexegese des Textes. Bei der Untersuchung des 4. Evangeliums hat man bis auf die neueste Zeit, wie Wellhausen schlagend hervorgehoben hat, sehr oft mit dem angefangen, womit man aufhören sollte: mit einer Zerteilung der Schrift nach gewissen allgemeinen Urteilen und Ansichten und mit der Darstellung der Grundbestandteile des Evangeliums nach Analogie anderer bekannter oder hypothetischer Schriften wie des Markusevangeliums und der sogenannten Matthäuslogia. Gewisse Berührungen einzelner Stellen mit chronologisch fixierten Erscheinungen in der Entwickelung der Geschichte und Lehre des Christentums mußten die Anhaltspunkte abgeben, nach denen man den Stoff des Evangeliums auf verschiedene Quellen verteilte. Wie viel sich den so angewandten Gesichtspunkten nicht fügen wollte und deshalb unberücksichtigt gelassen oder vergewaltigt werden mußte, das blieb den in dieser Richtung arbeitenden Forschern meistens verborgen und mußte es, da

sie die erste notwendige Arbeit, die sorgfältige Einzeluntersuchung des ganzen Textes, nicht zu Ende geführt hatten.

Nicht minder gefährlich war es, wenn man bei der Einzeluntersuchung des Textes voreilig die eigentlich exegetische Aufgabe mit der historisch kritischen vermischte und den Verfasser nicht ruhig anhörte, ohne ihn gleich mit dem Mißtrauen zu überfallen, daß seine Ausführungen tendenziöse Umgestaltungen einer für geschichtlich sicher geltenden Tradition sein möchten. Ich habe versucht, den Text an sich zu würdigen, ohne mich durch eine feste Ansicht über die Entstehung der Synoptiker binden zu lassen, und von der Überzeugung geleitet, daß die Evangelienkritik der Gegenwart noch lange nicht an dem Punkte angelangt ist, wo sie mit ein für alle Male ausgemachten Größen rechnen und diese mit guter Zuversicht als feststehende kritische Wahrheiten der ferneren Forschung zu Grunde legen kann. Grundsätze wie die unbedingte Priorität des Markusevangeliums und die synoptische Überlieferung als einzige selbständige Quelle der Geschichte Jesu gibt es für mich nicht. Ich habe übrigens den Text des 4. Evangeliums untersucht und meine Arbeit in den vorigen Bogen zur Prüfung vorgelegt, ohne mir zu verhehlen, daß im Einzelnen noch mancher Fehlgriff zu verzeichnen ist; bin aber doch fest überzeugt, daß vieles so sicher ist, daß ein Zusammenschluß der einzelnen Beobachtungen ein Resultat gegeben hat, das nicht erschüttert wird, wenn man mit skeptischen Allgemeinheiten dagegen vorgeht oder ein paar Einzelheiten als ungenügend begründet herauspflückt, sondern nur, wenn man sich die Mühe gibt, den ganzen Text von neuem zu untersuchen, und dabei den Beweis führt, daß meine Behauptungen Illusionen gewesen seien.

Zu den von mir vermiedenen, im voraus feststehenden Allgemeinheiten gehört auch die im Laufe der kritischen Untersuchung des 4. Evangeliums immer wieder aufgetauchte Annahme, daß zwei verschiedenwertige Schichten vorhanden seien, deren eine die Erzählungen, deren andere die Reden Jesu ausmache. So oft man versucht hat, von diesem Gesichtspunkte aus das Evangelium zu zerteilen, mag man nun die Erzählungen oder die Reden für das Ältere angesehen haben, ebenso oft ist man in die Irre gegangen. Denn man kann nicht einmal sagen, daß im allgemeinen einer dieser beiden Teile mehr historischen Wert habe als der andere, wie Wellhausen (S. 102) tut, der sich mehr auf die Seite von Renan als auf die von Weisse (und Wendt) stellt. Es ist von mir nachgewiesen worden, daß die theologischen Reflexionen in 1, 1–18. 3, 1–21. 3, 22–36 jünger sind als die damit zusammenhängenden geschichtlichen Berichte; andererseits, daß die Erzählung von der Speisung der Fünftausend jünger ist als die Rede vom Lebensbrot. Die sämtlichen galiläischen Berichte gehören der jüngeren Überlieferung an und ebenso weite Partien in den Reden bis hin zu denjenigen am Abend vor Jesu Tode; andererseits enthält die ältere Überlieferung ebenso Berichte über das, was Jesus getan, als was er gelehrt hat. Von hier aus wird man also das Problem des 4. Evangeliums nie lösen können.

Es wird nun die Aufgabe sein, zur Darstellung zu bringen, wie sich die durch die exegetische Arbeit von einander geschiedenen Bestandteile des 4. Evangeliums, die durch die vor der Einzelerklärung stehende Übersetzung zur Anschauung gebracht worden sind, im Ganzen und im Verhältnis zu einander als einheitliche und gegen sich scharf abgegrenzte literarische Größen darstellen. Dabei wird naturgemäß die Grundschrift, die das höchste Interesse in Anspruch nimmt, an erster Stelle stehen.

2. Der Verlauf des Lebens Jesu nach der Grundschrift.

Zu den auffallendsten Zügen in der Darstellung des Lebensbildes Jesu im vierten Evangelium gehört der Zeitpunkt, bei dem der Erzähler einsetzt. Er führt seine Leser weder zu dem Beginn des öffentlichen Auftretens Jesu und dessen Vorbereitung durch den Täufer, wie es in der synoptischen Grundschrift der Fall ist, noch in den Anfang seines Lebens und zu den seine Geburt einleitenden Ereignissen, wie es die Kindheitsgeschichten des 1. und 3. Evangeliums tun, sondern in die Tage, wo der Erfolg Jesu bereits so gewachsen war, daß der Täufer erkannte, sein Stern beginne langsam sich zu neigen. Den Grund für jenen Anfang kann ich nur aus der eigentümlichen Stellung des Erzählers zum Verlauf des Lebens Jesu erklären; und so wird davon nachher im Zusammenhange der Erörterungen über den Verfasser von A noch weiter die Rede sein. Jetzt erwächst aus diesem ungewöhnlichen Anfang der Erzählung die Aufgabe, zunächst zusammenzulesen, was sich an gelegentlichen Äußerungen über den Verlauf des ersten, nicht ausdrücklich berichteten Abschnitts des Lebens Jesu ergibt.

Philippus bezeichnet 1, 46 Jesum als Sohn Josefs von Nazaret, und Nathanael antwortet darauf mit einer verächtlichen Bemerkung über eine solche Heimat. Diese Kenntnis muß Philippus nach Ansicht des Erzählers vom Täufer oder von Jesus selbst erhalten haben. Insofern ist diese Bemerkung wichtiger als die Äußerung einer Gruppe des Volkes, die 7, 41 f. darauf hinweist, daß der Messias nicht aus Galiläa herkomme, sondern aus Davids Samen und der Davidsstadt Bethlehem. Nach ihnen war also Jesus weder Davidide noch Bethlehemit. Dieses Urteil ist das der Jesu feindlichen Judäer, das dem einer anderen Gruppe gegenübersteht, die von ihm aussagt: Dieser ist der Christus. Da die Davidssohnschaft ohne weiteres die Vorbedingung der Messianität war, so müssen diese anderen doch wohl Jesum als Davididen angesehen haben. Vor allem muß das bei den Jüngern der Fall gewesen sein, denen der Täufer Jesum als das messianische Gotteslamm vorgestellt hat (1, 36), und die ihn als den Messias bezeichnen (1, 42. 46. 50). Unter dasselbe Urteil fällt dann die Äußerung über Bethlehem 7, 42. Nach allgemeiner Ansicht galt Jesus als Galiläer und Nazaretaner (7, 27. 41. 52). Ob er trotzdem in Bethlehem geboren war, läßt sich aus A nicht erschließen. Wäre er es,

so beständen daneben doch die Urteile zu Recht, daß seine Heimat das prophetenlose Galiläa und das verachtete Nazaret gewesen. Jesus selbst bezeichnet Galiläa als seine Heimat (4, 44f.).

Außer Josef als Vater Jesu (1, 46. 6, 42) wird 6, 42. 19, 26 seine Mutter genannt, ohne daß ihr Name angeführt wird, und 7, 3f. 10 seine Brüder, ebenfalls ohne Namen. Beide Male ist angenommen, daß sie zu Jesus halten und von seiner göttlichen Sendung überzeugt sind. Dieses Verhältnis hat scheinbar nicht von Anfang an bestanden, wo er von den „Seinen" nicht aufgenommen wurde 1, 11. Dabei wird man doch wohl nicht an die galiläischen Landsleute im Unterschied von seiner Familie zu denken haben. Erst seine Erfolge in Judäa haben eine Änderung hervorgerufen (4, 44f. 7, 3f.), sodaß die Galiläer treu zu ihrem Landsmann hielten im Unterschied von den Judäern, die sich mehr und mehr von ihm zurückzogen (6, 66. 7, 25ff. 8, 31ff. usw.).

Über Jesu öffentliches Auftreten führt A Äußerungen des Täufers an. Nach 1, 33f. hatte dieser eine göttliche Offenbarung empfangen dahin lautend, er werde bei seiner Tätigkeit als Täufer erleben, daß über eine Person der Geist Gottes kommen und auf ihr bleiben werde, und daß eben diese derjenige sei, der mit dem heiligen Geiste taufen werde, also der Messias. Diese Bemerkung setzt voraus, daß Johannes in der Erwartung des kommenden Messias stand; seine Tätigkeit wird also beim Taufen wie beim Predigen das Kommen des Messias im Auge gehabt haben, an dessen Reiche Teil zu bekommen nur den durch Buße erneuerten Menschen zugesprochen werden kann (3, 3). Dem entsprechend charakterisiert auch A das Auftreten des Täufers 1, 6f. als ein Zeugnis vom Erscheinen des Lichtes, wie es die Propheten Israel verkündigt hatten. Daß Johannes, der Gottgesandte, nicht bloß bei seiner Sendung wie die alttestamentlichen Seher eine göttliche Offenbarung gehabt, liegt in der Natur der Sache, wird aber auch ausdrücklich bezeugt (3, 11). Ihm ist es also durch göttliche Eingebung gewiß geworden, daß der von ihm erwartete Messias ihm dadurch erkennbar sein solle, daß er sehen werde, wie auf ihn der Geist herabkomme und auf ihm bleibe, was nicht anders vorstellbar zu machen ist, als daß von einem bestimmten Momente an bei jenem sich in Wort und Geberde die Zeichen des Gottbegeisterten zeigen. Als dieser Moment kann nach dem Wortlaut von 1, 33f. kaum etwas anderes angesehen sein als das Getauftwerden Jesu durch Johannes.

Damit ist dann aber zugleich für Jesus der Augenblick der eigenen Sendung gegeben; er hat bei Johannes dem Täufer, den er von Nazaret aus aufgesucht haben muß, die himmlische Besiegelung seiner göttlichen Erwählung erlebt (vgl. 1, 34). Von dieser hat Johannes Zeugnis abgelegt.

Nach der Taufe scheint Jesus zunächst wieder in die galiläische Heimat zurückgekehrt zu sein, hat aber dort kein Verständnis gefunden (1, 9—11), gemäß der alten Wahrheit, daß ein Prophet in seinem Vaterlande keine Ehre hat (4, 44). Sein Auftreten hat dem des Johannes geglichen, sofern er predigte und taufte (3, 22. 26. 4, 1). Der Inhalt seiner Predigt ist die Ver-

kündigung der Gotteskindschaft gewesen (1, 12) als Gabe und als Aufgabe (3, 3).

Eine stärkere Einwirkung auf das Volk hat erst begonnen, als sich Jesus aus seiner Heimat in den Süden wandte. Dort hat er eine Bewegung eröffnet, von der der Täufer bald erkannte, daß sie die von ihm ausgehende überflügle (1, 15). Die Eigenartigkeit seiner Sendung wurde freilich von den Leuten nicht erkannt (1, 26); man sah in ihm, wie im Täufer, einen von Gott gesandten Lehrer (3, 2). Dieser Eindruck wurde bestärkt durch die erst in Judäa anhebende Wundertätigkeit Jesu (4, 44), die sein Wirken von dem des Täufers charakteristisch unterschied (10, 41). In diesen Wundern erkannte Jesus eine göttliche Hülfe auf sein Gebet, vermittelt durch die Engel (1, 52).

Das ist die Lage der Dinge, welche bei dem Beginn des ausdrücklichen Berichtes in A vorausgesetzt wird. Johannes befand sich in Peräa, umgeben von einer Zahl hauptsächlich galiläischer Jünger, von deren Erlebnis der Berichterstatter in der ersten Person des Plural redet (1, 14). Das Gerücht von Jesu erfolgreicher Wirksamkeit war in ihren Kreis gedrungen, und der Täufer hatte sich über ihn dahin geäußert, der nach ihm Gekommene sei ihm zuvorgekommen. Da erschien Jesus selbst unter der Menge, die den Täufer umgab, und fand in ihren Zelten Unterkunft, mit lautem Ruf vom Täufer begrüßt (1, 15). Der Eindruck, den er bei den Johannes-Jüngern hervorrief, war der reicher Liebe und Treue (1, 14). Einer judäischen Sendung gab Johannes Bescheid, daß nicht er selbst, sondern der unerkannt in ihrer Mitte Weilende der Erwählte Gottes sei. Am Tage darauf sah der Täufer, von zweien seiner Jünger, Andreas und einem nicht mit Namen Erwähnten begleitet, Jesus dahingehen und wies auf ihn hin als auf den unter dem Bilde eines Widders in der prophetischen Literatur bezeichneten Messias (1, 35f.). Das veranlaßte die Jünger, ihm nachzugehen. Jesus wandte sich nach ihnen mit der Frage um, wen sie suchten. Sie antworteten ihm mit der Frage, wo in den Zelten er seine Unterkunft gefunden habe. Jesus forderte sie auf, mit ihm zu kommen, und so blieben sie jenen Tag bei ihm. Diese Begegnung fand am Nachmittag statt. Dem Berichterstatter ist die Stunde dieses denkwürdigen Zusammentreffens genau in Erinnerung geblieben (1, 37—41). An demselben Tage ruft Andreas seinen Bruder Simon zu Jesus, und dieser erkennt in ihm die energische Natur, die sich den Namen „Fels“ erwerben werde (1, 42f.). Am nächsten Tage bringt Andreas seinen Landsmann Philippus aus Bethsaida herbei, der in Jesus den von Mose und den Propheten geweissagten großen Propheten der Endzeit und Davidssohn erkennt (1, 44—46) und dann bei Nathanael aus Kana für ihn wirbt. Diesem macht die Herkunft Jesu aus Nazaret Bedenken, denen des Philippus völliges Überzeugtsein entgegentritt. Zu Jesus geführt erfährt er von ihm wie Simon eine Beurteilung seines eigentümlichen Charakters. Auf die Zweifelsfrage Nathanaels, ob dieser Rabbi der Gottessohn, der König von Israel sei, antwortet Jesus, er und seine Genossen würden erleben, daß sich über ihm der Himmel öffne und die Engel, Gottes Boten und

Ausführer seiner Befehle, hinauf- und herabsteigen, Jesu Bitten zu Gott hinaufzutragen und Antwort und Wunderkräfte herabzubringen zu ihm als dem Menschensohne, von dem Ps. 8 geredet.

Aus Peräa begibt sich Jesus nach Jerusalem hinauf zum Passahfeste (2, 13). Die sichere Stellung, die ihm sein erfolgreiches Auftreten in Judäa gegeben, erklärt es, wie er in heiligem Zorne gegen den Unfug des Käuferunwesens im Tempelvorhof auftreten konnte als ein Kämpfer für die Ehre Gottes und des Tempels. Die Frage nach dem ihn zu solchem Vorgehen autorisierenden Wunder beantwortet er mit dem siegesgewissen Hinweis auf die nahe Zeit, wo er den von den Messiastagen erwarteten Neubau des Tempels veranlassen werde. Die durch seine Wunder bewirkte Zustimmung des Volkes zu seinem Auftreten nutzt er in keiner Weise nach Art agitatorischer Volksführer aus, sondern hält sich als Kenner des menschlichen Herzens durchaus in der Reserve, und das sogar gegenüber den Versuchen aus pharisäischen Kreisen, mit ihm in Beziehung zu treten. Dem Nikodemus gegenüber hat er nur die Forderung sittlicher Lebenserneuerung und das Strafwort, daß er und seine Genossen nicht geneigt seien, sein und des Täufers Zeugnis anzunehmen, das sich doch auf göttliche Offenbarungen und prophetische Schauungen stütze.

Jesu Tätigkeit in Jerusalem findet ihre Fortsetzung in der judäischen Landschaft (3, 22ff.). Wie lange, wird nicht berichtet, wohl aber, was ihr ein Ende gegeben. Das Nebeneinanderwirken Jesu und Johannis, bei dem der größere Erfolg immer entschiedener auf die Seite des ersteren trat, erweckte im Kreise der Johannes-Jünger Empfindungen der Eifersucht, denen ihr Meister ganz fern stand, denen aber Jesus Rechnung trug, indem er den Süden verließ und einen neuen Versuch machte, in seiner Heimat Fuß zu fassen.

Die Reise dorthin unternahm er, frei von nationaler Engherzigkeit, durch das samarische Land, und es erscheint dem Verfasser von A erwähnenswert, wie sich Jesus zu dem dortigen, von den Juden verachteten Mischvolk gestellt habe. Zur Mittagszeit an der unmittelbar vor dem Örtchen Sychar gelegenen Quelle rastend, bittet er eine zum Schöpfen herankommende Frau um einen Trunk. Diese wundert sich über des Juden Weitherzigkeit im Verkehr. Jesus lenkt ihren Sinn von diesen Äußerlichkeiten auf die Gabe des göttlichen Geistes, der so oft von den Propheten als Wasserspende beurteilt worden war, und erzielt damit, daß das Weib ihn als einen Propheten ansieht, der im stande sei, ihr über das viel verhandelte Thema vom Ort der Gott wohlgefälligen Anbetung auf Garizim oder in Jerusalem Bescheid zu geben. Er, der vor Kurzem noch für die Ehre des Tempels in Jerusalem eingetreten, tut das in der Weise, daß er auf die im Kommen begriffene Zeit hinweist, in der man jene Frage nicht mit Berufung auf irgend einen heiligen Ort, sondern auf Gott, der Geist ist und der eine Anbetung in Geist und Wahrheit verlangt, beantworten wird. Dem Weib dämmert bei diesem Bescheid der Gedanke an die auch von den Samaritern erwartete messianische Zeit, und sie holt aus den nahen Häusern ihre Leute, um sich Jesum anzu-

sehen und anzuhören. Diese bitten ihn, doch ein wenig bei ihnen zu bleiben, und er dehnt seinen Aufenthalt hier im Herzen von Samarien zwei Tage lang aus, da es ihn garnicht so besonders in seine Heimat zieht, in der er die Erfahrung gemacht hat, daß ein Prophet in seinem Vaterlande keine Ehre genießt.

Ob er sich sonst noch in Samaria aufgehalten habe, wird nicht berichtet, sondern nur, daß seine geringen Hoffnungen bezüglich seiner Heimat nicht in Erfüllung gingen. Die durch seine Wundertätigkeit in Jerusalem veranlaßte Zustimmung des Volkes verpflanzte sich durch die zurückkehrenden Festpilger auch nach Galiläa. Von der dadurch bedingten Tätigkeit Jesu berichtet A nichts. Ebenso wenig läßt sich sagen, von wie langer Dauer sie gewesen. In A wird sie ausdrücklich nur durch das nächste Passahfest begrenzt, indirekt durch die Beseitigung des Täufers, deren Jesus bei seinem nächsten Aufenthalt in Jerusalem gedenkt (5, 35), und die dadurch bestätigt wird, daß Jesus nach dem Feste zunächst seine Tätigkeit in Judäa, die er des Täufers wegen abgebrochen hatte, wieder aufnimmt.

Auf die zweite Periode der galiläischen Wirksamkeit Jesu folgt also eine zweite judäische (Kap. 5 und 6). Charakteristisch für sie ist der jetzt beginnende Widerstand der Pharisäer gegen Jesus, äußerlich veranlaßt durch die Heilung eines Lahmen am Sabbat. In den Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern hierüber wird vollkommen zum Ausdruck gebracht, was den Gegensatz zu einem unversöhnlichen machen mußte. Nicht er ist Übertreter des Gesetzes, der das Gebot der Nächstenliebe auch am Sabbat erfüllt, sondern sie, die wohl die Beschneidung am Sabbat ausüben, aber das Größere, die Gesundung des ganzen Menschen, verbieten und Jesum deshalb zu töten versuchen. Ihr Widerspruch gegen Jesus ist unbegründet angesichts des Zeugnisses des Täufers und Gottes für ihn. Mit jenem haben sie es nicht ernst genommen, und Gottes Offenbarung haben sie, die nach Menschenehre begehren, nie erfahren. Ihre tote Schriftgelehrsamkeit setzt sie, die angeblichen Mosesjünger, in Gegensatz zu ihrem Meister sowie zu Abraham, dessen Söhne zu sein sie ohne Grund behaupten. Dieser Widerspruch führt zu dem Versuch der Steinigung, der sich Jesus durch die Flucht entzieht. Von Jerusalem geht er in die judäische Landschaft. Das ihm in Wundersucht folgende Volk mahnt er, als man sich lagert und nach Speise umtut, nach dem himmlischen Brot zu verlangen, das im Gegensatz zur Mannaspeise in der Wüste das rechte Lebensmittel sei. Dabei macht er der im äußerlichen Wunderglauben verharrenden Menge deutlich, daß er solche Speise an unempfängliche Seelen nicht verschwenden werde. Die Stimmung des Volkes ihm gegenüber wird dadurch nicht gebessert; sie klagen den Josefssohn der Überhebung an, die Jesus ruhig abweist im Hinblick auf die messianische Zeit, in der alle von Gott gelehrt sein würden. Daran, daß sie zu ihm, dem von Gott Gesandten, kommen, wird sich zeigen, ob sie zu jenen Gottgelehrten gehören. Einer weiteren Aufforderung an das ihm nachziehende Volk, ihm in sittlicher Beziehung zu folgen, wie man in der Finsternis einem Lichte nachgeht, begegnen die

Pharisäer mit der feindseligen Einrede, daß, nach seinem eigenen Urteile, Selbstzeugnis wertlos sei. Jesus weist darauf hin, daß mit seinem Zeugnis das seines Vaters sich verbinde und damit ja wohl der gesetzlichen Forderung nach zweier Zeugen Mund Genüge geschehen sei. Endlich verkündigt er seinen Feinden, daß er von ihnen fortgehen und sie dem Schicksale überlassen werde, in ihrer Sünde zu sterben. Ihrer gegen ihn auffahrenden Antwort entgegnet er, eigentlich sollte er überhaupt nicht mehr zu ihnen geredet haben. Nicht, daß er ihnen nicht noch viel zu sagen hätte. Aber er muß dem ihm gewordenen Befehl seines Vaters folgen und weiß auch, daß dieser ihn, den Fortziehenden, wie bisher nicht allein lassen wird, weil er allezeit tut, was ihm gefällt. Aber auch an die an ihn gläubig gewordenen Judäer richtet er ernste Abschiedsworte, indem er sie ermahnt, in seiner Lehre zu bleiben und dadurch zur wahren Freiheit zu gelangen. Sie zeigen sich noch so wenig gefestigt, daß sie sein Wort in politischem Sinne verstehen und sich rühmen, daß sie als Abrahamssöhne noch keinem verknechtet gewesen seien. Jesus nimmt ihren Gedanken auf, indem er, die von ihm genannte Freiheit deutlich auf das sittliche Gebiet beziehend, an der Geschichte Abrahams zeigt, daß nur der Sohn, nicht der Knecht, im Hause bleibe. Die Folge dieser Äußerung war, daß von nun an auch viele seiner bisherigen Jünger ihn verließen. In tiefem Schmerze richtet er an den engsten Kreis seiner Jünger, die Zwölfe, die Frage, sie würden doch jetzt nicht ihn auch noch verlassen wollen. Petrus antwortet: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Ewigen Lebens Worte hast du, und wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist.“ Daß Jesu Frage einen sehr ernsten Hintergrund hatte, ergibt sich daraus, daß er mit dem schmerzlichen Bekenntnis schließt, daß er sich bei der Wahl der 12 Jünger in Einem getäuscht habe, den er als einen Teufel bezeichnet — offenbar, weil er Neigung zeigte, in dem Widerstreit, in dem sich Jesus befand, auf die Seite seiner Gegner zu treten. Der Erzähler berichtet, daß dieser der spätere Verräter gewesen sei. So schließt die zweite Wirksamkeit Jesu in Judäa auf allen Seiten mit einem Rückgang seiner Einwirkung, also in der gerade entgegengesetzten Weise wie die erste, wo er davon ging, um nicht der Wirksamkeit des Täufers hindernd im Wege zu stehen.

Der Berichterstatter erzählt kurz, daß die Mordpläne seiner Gegner Jesum veranlaßt hätten, Judäa zu verlassen und nach Galiläa zu ziehen. Dort war seine Lage eine günstigere. Fern von dem Hauptschauplatz des jüdischen Lebens tut er dort Wunderwerke, von denen seine ihm zugetanen Brüder wünschen, daß er sie in Judäa zeigen möge, um den Niedergang seines dortigen Einflusses zu heben. Er weist diese Empfehlung einer Veränderung seines Wohnsitzes zurück mit der Erwägung, daß seine Zeit noch nicht da sei. Ob er damals die Grenzen Galiläas überschritten hat, um in den nördlichen Nachbargebieten zu wirken, bleibt unerörtert. Erst das Laubhüttenfest veranlaßt ihn zu einer kurzen Reise nach Jerusalem. Aber dabei schließt er sich nicht seiner Familie an, die sich noch vor dem Feste auf den Weg macht,

sondern er kommt ihr später im Verborgenen nach und wird erst in der Mitte des Festes in Jerusalem sichtbar: alles Zeichen, daß er von einem längeren Aufenthalt in Judäa, wenigstens vorläufig noch, absieht. In Erinnerung an die Regelmäßigkeit, mit der Jesus auf dem Feste erschien, suchten ihn die Judäer. In der zusammengeströmten Volksmasse murmelte man die entgegengesetztesten Urteile über ihn; die einen, er sei gut; die andern, er verführe das Volk. In der Mitte des Festes tritt er auf einmal lehrend im Tempel auf und erregt durch seine Schriftgelehrsamkeit das Staunen der Judäer. Er sucht dieses sofort wieder in die sittliche Richtung zu lenken: seine Lehre stamme nicht von ihm, sondern von Gott; wer sich bemühe, dessen Willen zu tun, wie er ihn in Gesetz und Propheten geoffenbart, der werde bald darüber klar werden, was von Jesus zu halten sei. Statt hierauf einzugehen, wundern sich die Jerusalemiten darüber, daß ihre Obersten den Plan, Jesum zu töten, scheinbar aufgegeben hätten, und spotten, ob sie ihn denn für den Messias hielten, diesen Mann, dessen Herkunft ihnen allen bekannt sei, während man vom Messias nicht wissen werde, woher er sei. Viele andere dagegen glauben an Jesus und meinen, der Messias werde nicht mehr Zeichen tun, als jener getan habe. Unterdessen schicken Hohepriester und Pharisäer ihre Diener, damit sie Jesum fassen, der seinen Zuhörern sagt, er werde nur kurze Zeit noch da bleiben, und ihr Suchen werde vergeblicher sein als das am Anfang des Festes. Man schließt daraus, daß er in die jüdische Diaspora unter die Griechen gehen werde. Die Boten der Pharisäer kehren indes, von der Macht der Rede Jesu überwältigt, unverrichteter Sache zu ihren Entsendern zurück, die sie deshalb hart anlassen, als ob sie bereits von Jesus verführt seien, was doch nur der gesetzesunkundigen Masse begegnen könne, nicht aber den urteilsfähigen Obersten und Pharisäern. Wie zu direkter Widerlegung ihres Urteils steht Nikodemus auf und fordert, daß man Jesum nicht ungehört verurteile, was ihm die höhnische Gegenbemerkung einträgt, ob er etwa ein Galiläer sei: ein Zeichen dafür, daß die Galiläer jetzt als die eigentlichen Anhänger Jesu gelten, in dem man einen Propheten aus dem sonst prophetenarmen Galiläa sah. Am letzten, besonders feierlich begangenen Festtage wurde Jesus noch einmal sichtbar. In offenbarem Anschluß an den Ritus der Wasserspende und mit Hinweis auf den Strom lebendigen Wassers, der in den Tagen des Messias von Zion ausgehen werde, rief er das Volk zu sich heran, da er im stande sei, ihnen nach des Vaters Willen Geist und Erkenntnis zu geben. Sein Auftreten veranlaßt unter der Masse eine vollständige Verwirrung. Die einen sehen in ihm den großen Propheten der Endzeit, die anderen den Messias. Letzteren treten angeblich schriftgelehrte Leute entgegen, die fragen, ob nicht die Davidssohnschaft und die Geburt in Bethlehem die notwendigen Voraussetzungen der Messianität seien. Einige versuchen gar, ihn zu fassen, ohne doch ihre Absicht auszuführen. Die Zwiespältigkeit des Urteils über Jesus erreicht ihren Gipfelpunkt, als er durch Anwendung seines Speichels eine Aufsehen erregende Blindenheilung vornimmt.

Die Pharisäer, zu denen man den Geheilten führt, versuchen den Eindruck dieses Wunders zu beseitigen, indem sie dem Manne vorstellen, Jesus, der ein Sünder sei, könne unmöglich die Heilung vollbracht haben. Aber sie haben damit keinen Erfolg; der Geheilte, uninteressiert an den Fragen über die Person Jesu, versichert, daß er durch ihn geheilt worden sei, und begegnet ihren inquisitorischen Fragen über den Vorgang der Heilung mit der Frage, ob auch sie Jesu Jünger werden wollten. Das veranlaßt sie, den störrischen Menschen mit Scheltworten hinauszuwerfen. Als Jesus von diesem Ereignis Bericht erhält, faßt er seinen Eindruck von den Erlebnissen in Jerusalem und Judäa, wo sich die Ansichten über ihn so teilen, und wo er trotz beständig drohender Todesgefahr immer wieder seinem Berufe an dem Volke nachkommt, in ein Doppelgleichnis aus dem Hirtenleben zusammen, das sich dem Gedächtnis der Zuhörenden unauslöschlich einprägen mußte: Der Hirt unterscheidet sich dadurch vom Räuber, daß die Schafe seine Stimme hören und ihm folgen, und dadurch vom Mietling, daß er sein Leben wagt für seine Schafe. Aber es gibt für Jesus noch andere Schafe als die, welche in Jerusalem und Judäa sind; sie zu führen geht er davon und hinterläßt in Jerusalem die zwiespältige Ansicht, welche während dieses ganzen Festaufenthaltes im Volke geherrscht hat: Die einen halten sein Reden für das eines Dämonischen, auf das man nicht hören solle; die anderen, von Rede und Wundertat überwältigt, widersprechen dem.

Wo Jesus sich die nächsten drei Monate aufgehalten, wird nicht berichtet, vielleicht noch einmal in den nördlichen Landschaften. Er erscheint in Jerusalem wieder beim Tempelweihfeste. Jetzt wollen die Judäer aus dem langen Zwiespalt über ihn herauskommen. Bei seiner Anwesenheit im Tempel, in der Halle Salomos, sieht er sich plötzlich von ihnen umringt und mit der Frage bestürmt, ob er der Messias sei oder nicht. Jesus weist auf seine früheren Äußerungen und auf das Zeugnis seiner Werke hin, wodurch seine göttliche Sendung bestätigt werde. Die Judäer machen aufs neue den Versuch, ihn zu steinigen, er aber fragt mit entwaffnender Offenheit, wegen welches seiner vielen guten Werke sie ihn steinigen wollen. Die Antwort lautet, nicht wegen seiner Wunder, sondern wegen seines Anspruches, zu Gott in dem Verhältnis zu stehen, daß er sich, den Menschen, als sein Sohn bezeichnen dürfte. Die Torheit dieses Vorwurfs erweist Jesus dadurch, daß er auf Ps. 81 (82), 6 verweist, wo die Richter als Götter bezeichnet werden: wenn das die Schrift tue, so liege doch keine Blasphemie darin, daß er, der von Gott zu seinem Boten Geheiligte und Ausgesandte, sich als Sohn Gottes bezeichne. Daß aber jenes der Fall sei, bezeugten seine Werke. Nicht im stande, ihn zu widerlegen, suchen sie ihn zu fassen; er aber weiß sich durch die Flucht ihrer Hand zu entziehen.

In Jerusalem ist sein Aufenthalt nicht länger; er begibt sich nach Peräa, und der Berichterstatter erinnert daran, daß hier Johannes zuerst getauft habe. Es war der Ort, wo die von ihm erzählte Geschichte den Anfang nahm. Man

gedachte sich an das, was damals Johannes über Jesus gesagt, und bestätigte dessen Richtigkeit. Nicht lange nach Jesu Übersiedelung nach Peräa sah er sich veranlaßt, nach dem ihm gefährlichen Judäa wieder zurückzukehren. Sein Freund Lazarus in Bethanien war erkrankt, und dessen Schwestern ersuchten den berühmten Krankenheiler, zu ihnen herüberzukommen. Jesus entschließt sich sofort. Die Bitte seiner Jünger, sich nicht wieder der Lebensgefahr auszusetzen, beantwortet er mit der Überzeugung, daß für ihn jetzt noch nicht die Nacht gekommen sei, in der er zu Falle kommen werde. Auf seine Jünger macht diese Überzeugung so wenig Eindruck, daß Thomas ausruft: Laßt uns mit ihm ziehen, daß wir mit ihm sterben: eine Auffassung der Lage, die sich begreift, da Bethanien nur etwa 15 Stadien von Jerusalem entfernt war. Martha geht dem zu ihr Kommenden entgegen mit der Klage: Herr, wenn du hier gewesen wärest, mein Bruder wäre nicht gestorben; aber zugleich mit der aus der Kürze der Zeit seit erfolgtem Tode begreiflichen Hoffnung, daß Gott auf Jesu Gebet die Seele des Verstorbenen noch einmal wiederkehren lassen werde. Der Jammer in Bethanien erschüttert Jesum, und nachdem man seiner Aufforderung, ihn zu dem Gestorbenen zu führen, gewillfahrt hat, bricht er in Tränen aus, die die einen als Zeichen seiner Liebe zu Lazarus ansehen, die anderen als das ihnen bei dem großen Wundertäter unbegreifliche Geständnis, daß er nicht im stande sei, zu helfen. Da hebt Jesus seine Augen empor und sagt: Ich danke dir, Vater, daß du mich gehört hast. Die Seele des Toten ist also wiedergekehrt, und Jesus ruft den Freund mit Namen. Dann bittet er, ihn von der Leichenbekleidung zu befreien.

Die wunderbare Erhörung des Gebetes Jesu veranlaßte, daß auch von den Judäern viele an ihn glaubten. Von Seiten der Hohepriester und Pharisäer aber beschloß man in einer Synedriumsitzung, der an Jesus sich anschließenden Bewegung den Garaus zu machen, und zwar auf des Kajaphas Vorschlag dadurch, daß man Jesum töte. Jesus selbst, der ihm drohenden Gefahr sich klar bewußt, zog sich aus der Öffentlichkeit in Judäa sofort wieder zurück in die Einsamkeit nahe der Wüste und verbrachte dort die Zeit mit seinen Jüngern. Unterdes zogen die Festpilger bereits zum Passah nach Jerusalem und suchten im Tempel nach Jesus, mit einander überlegend, ob er wohl in dieser gefährlichen Situation, wo Hohepriester und Pharisäer Befehl gegeben hatten, ihn zu fassen, nach Jerusalem kommen werde.

Sechs Tage vor dem Fest traf er in Bethanien bei den ihm befreundeten Geschwistern ein. Als man zu Tische lag, salbte die jüngere Schwester Maria den Gast mit einem Teil kostbarster Salbe, die zum Teil noch unverbraucht das Haus mit seinem Duft erfüllte. Als man daraufhin den Wunsch aussprach, diese Salbe um 300 Denare zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben, wehrte Jesus mit der Bemerkung, sie vielmehr zu seinem Begräbnis aufzubewahren. Arme hätten sie allezeit bei sich, ihn selbst aber nicht. Der Gang nach Jerusalem, der am nächsten Tage erfolgte, bedeutete für ihn also den Gang in den Tod. Äußerlich sah es danach freilich nicht aus. Die Festpilger,

die sich bereits im Tempel nach ihm umgesehen hatten, kamen, als sie von seinem Kommen erfuhren, ihm mit Palmenzweigen und dem Gesang des Festpsalmes: „Hosianna! Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn", entgegen. Jesus selbst setzte sich auf einen Esel, den er auf der belebten Straße fand, und so schien sich bei seinem Einzug das Prophetenwort Zach. 9, 9 zu erfüllen. Während die Pharisäer über die Volksbegeisterung ratlos werden, sieht Jesus sein Ende gekommen. Er ergibt sich willig in sein Schicksal. Das Wort von seinem Begräbnis, das er in Bethanien gesprochen, klingt weiter in der Bilderrede von dem Weizenkorn, das, in die Erde gefallen und verwest, viele Frucht bringt. Wer sein Leben liebt, verliert es; wer es verliert, gewinnt es zum ewigen Leben. Freilich, seine Seele ist erregt und verwirrt. Soll er Gott um Errettung aus dieser Stunde bitten? Aber dazu hat Gott ihn diesen Weg nicht geführt. So bittet er denn nur, daß der Vater seinen Namen durch ihn verherrlichen wolle. Auf dieses Gebet ertönt eine himmlische Stimme, die von den einen für einen Donner, von den andern für eine Engelsrede gehalten wird, die aber Jesus als ein Wort der Zustimmung seines Vaters versteht, der Jesu bezeugt, daß er durch ihn seinen Namen verherrlicht habe und verherrlichen werde. Das gibt Jesu die Gewißheit, daß jetzt das von der messianischen Zeit erwartete Gericht über den Teufel ergehen werde, der seinen Platz als den eines Verklägers der Menschen vor Gott verlassen müsse, während Jesus, zum Vater erhöht, alle zu sich ziehen werde. Eine Mahnung zu einem Wandel im Licht an seine Feinde beschließt das Wort Jesu an sie. Dann verbirgt er sich vor ihnen. Dem Volk aber verkündet er noch einmal das, was die Summa seiner Predigt war, von seiner Person die Gedanken weglenkend auf Gott, seinen Entsender, der ihn zur Erleuchtung der Menschen gesandt habe, und dessen Offenbarung nichts anderes als das ewige Leben bezwecke.

Einen Tag vor dem Feste, am 13. Nisan, war es Jesu klar geworden, daß nun ein Ausweichen vor den Anschlägen seiner Gegner nicht mehr möglich war, da sich Judas in ihren Dienst gestellt hatte. So benutzte er die letzten ihm verbleibenden Augenblicke, den Jüngern alles das kundzutun, was er für sie auf dem Herzen hatte. Der Berichterstatter hat davon den Eindruck tiefer Liebe empfangen, die Jesu Auftreten von Anfang an charakterisierte. Bei der Abendmahlzeit spricht Jesus seine Gedanken zuerst in einer symbolischen Handlung, dem Waschen der Füße seiner Jünger, aus, ihnen damit andeutend, daß sie, durch Buße und Glauben gereinigt, immer von neuem einer Reinigung von den täglichen Sünden durch das ihnen gegebene Wort bedürften. Freilich, einer von ihnen ist ganz unrein; er ist, wie Jesus schon vor Jahresfrist erkannte, aus der Erwählung gefallen. Die Jünger zeigen sich über den Verräter noch im Unklaren. Auf des Petrus Frage an einen nicht mit Namen bezeichneten Jünger, wen Jesus mit seinem Worte im Auge habe, gibt dieser ihm ein geheimes Zeichen durch Eintauchen des Bissens in die Brühe und richtet dann an Judas das der Tischgesellschaft unverständliche Wort, er möge jetzt aus-

führen, was er sich vorgenommen. Judas verläßt den Saal und verschwindet in der unterdes herabgesunkenen Nacht. Jesus aber löst das den Jüngern noch ungelöst gebliebene Geheimnis und bekräftigt die Handlung des Fußwaschens durch zwei Gleichnisse aus dem Gebiet des Weinbaues. Daran schließen sich weitere Worte über den seinen Jüngern in Aussicht stehenden Haß der Leute, über den erwarteten Propheten der Endzeit, den Parakleten, über den Abschied und das Wiedersehen bei der Rückkehr vom Vater. Zeitweilig drängen sich Jesu Wünsche und Unterweisungen an die Jünger in kurze Gebetsworte zusammen. Mit der Bitte, einander zu lieben und seine Gebote zu halten, mit dem Hinweis auf das Heim im Vaterhause, das ihnen nnd ihm in Aussicht stehe, mit dem Apell, gemeinsam mit ihm getrost den Weg zur Entscheidung anzutreten, beschließt Jesus seine Worte an die Jünger und begibt sich an einen Ort am Abhang des Ölberges, wo er oft mit ihnen zusammen kam, und der deshalb dem Judas bekannt war. Da findet ihn die vom Verräter begleitete Schar der Diener des Synedriums. Jesus tritt ihnen entgegen mit der Frage, wen sie suchen. Als er auf ihre Antwort sich als den Nazaräer Jesus zu erkennen gibt, erschrickt und verwirrt sie das so, daß sie zurückprallen und zu Boden stürzen. Noch einmal nennt Jesus seinen Namen mit der Aufforderung, ihn fortzuführen, die Jünger aber ihre Wege gehn zu lassen. So wird er denn gebunden und zum Hohepriester Annas geführt, der ihn auszufragen sucht, um Belastungsmaterial für die Klage beim Prokurator zu finden. Als Jesus unter Hinweis auf die völlige Öffentlichkeit seines Handelns weitere Auskunft verweigert, wird er von einem Diener brutal mißhandelt. Ein Jünger hat alles mitangesehen.

In der Frühe des nächsten Morgens führen sie Jesum zum Prätorium, das sie aber nicht betreten, um sich nicht für das am Abend beginnende Fest zu verunreinigen. Pilatus tritt zu ihnen hinaus mit der Frage nach der Anklage, die man gegen Jesus vorbringen wolle, erhält aber die hochfahrende Antwort, man würde Jesum ohne Grund nicht vor den Prokurator gebracht haben. Darauf entgegnet dieser in beißendem Spott, sie möchten Jesum nur nach ihrem Gesetz richten, worauf die Synedristen sich mit dem kläglichen Hinweis darauf, daß ihnen das jus gladii genommen sei, zurückziehen. Pilatus sucht sich nun bei Jesus selbst über den Fall aufzuklären, weist aber dessen Bekenntnis, daß er zum Zeugnis der Wahrheit gesandt sei, mit der skeptischen Frage: „Was ist Wahrheit“, ab, um dann auf faßlichere Dinge, wie Jesu Herkunft und Heimat überzugehen. Darauf gibt Jesus, die Fruchtlosigkeit weiterer Verhandlungen erkennend, keine Antwort. Erzürnt gibt ihm Pilatus zu bedenken, daß sein Schicksal ganz in seiner Hand stehe; gelassen entgegnet Jesus, daß er seine Gewalt über Jesus von Gott habe, und daß das widerrechtliche Vorgehen des Annas die größere Sünde bedeute. Pilatus muß erkennen, daß er es mit einem absolut loyalen Mann zu tun hat, und versucht deshalb — wie, wird nicht berichtet —, von dem unbequemen Fall frei zu kommen. Die Syne-

dristen drohen ihm indes mit dem Gericht des Kaisers, wenn er einen Usurpator freilassen werde. Pilatus gibt seiner Ansicht von der Ungefährlichkeit des Falles und seiner Verachtung der Juden dadurch Ausdruck, daß er Jesum dem Volke höhnend als Judenkönig ausstellt und für das Kreuz, zu dem er, dem Willen der Ankläger nachgebend, Jesum verurteilt, den Titel bestimmt: „Jesus, der Nazaräer, der Juden König." Der Protest der Synedristen ändert daran nichts.

Die Kreuzigung fand in den Nachmittagsstunden statt. Die Soldaten verteilten des Hingerichteten Kleider unter sich. Als Jesus unter den Hinzutretenden seine Mutter und einen Jünger erblickte, empfahl er sie einander an. Dann gab man — vielleicht der Jünger und die Mutter — auf seine Bitte vermittelst eines auf einen Ysopstengel gesteckten Schwammes mit Essig ihm zu trinken, und mit dem Worte: „Es ist vollbracht", neigte er das Haupt und gab den Geist in Gottes Hand. Vor Beginn des festlichen Sabbats wurde der Leib vom Kreuze genommen. Da er bereits gestorben war, unterließ man das Zerschmettern der Schenkel. Aber einer von den Soldaten gab ihm ungeheißen mit seiner Lanze einen Stich in die Seite; aus der Wunde trat sofort Blut und Wasser hervor. Der vom Kreuze genommene Leichnam wurde in einem nahen Felsengrab des bevorstehenden Festtags wegen provisorisch bestattet.

Nach dem Sabbat in der Frühe des ersten Wochentages, als es noch dunkel war, kommt Maria Magdalena zum Grabe und findet den Leib nicht mehr darinnen, läuft zurück und meldet Simon und einem andern Jünger, Jesus sei aus dem Grabe genommen, und sie wisse nicht, wo er hingebracht sei. Die Jünger laufen zum Grabe; der zuerst angekommene ungenannte Jünger schaut hinein und sieht die Umwickelungen des Leichnams je an ihren Ort ordentlich gelegt. Dann kommt Simon und geht selbst in das Grab. Eine andere Erklärung für das Fehlen des Leibes wissen sie nicht zu geben, da sie von einer Auferstehung des Messias bisher nichts gewußt haben. Während sie heimkehren, bleibt Maria weinend am Grabe. Da sieht sie Jesum, ohne ihn zu erkennen; sie vermutet in ihm den Gärtner des Grundstückes, wo sich das Grab befand. Auf ihre Frage, ob er Jesum weggenommen und wohin er ihn gebracht habe, spricht er bloß ihren Namen aus. Da fällt sie ihm mit dem Ausruf Rabbuni zu Füßen. Jesus aber wehrt sie ab, ihn festzuhalten, da er den Weg zum Vater, von dem er zu den Jüngern gesprochen, noch nicht angetreten habe. Sie soll zu ihnen gehen und ihnen in seinem Namen verkünden, daß er jetzt nicht hinieden bleiben, sondern gehen werde zu seinem und ihrem Vater, zu dem sie beide sich nur Gutes versehen dürfen, zu seinem und ihrem Gott, der ihrer beider Sache zum siegreichen Ende führen werde. Am Abend desselben Tages, als bereits die Türen geschlossen waren, kommt Jesus zu den versammelten Jüngern, und nachdem er sie begrüßt, haucht er sie an, zum Zeichen, daß er den heiligen Geist ihnen vermache zur Fortsetzung seiner Tätigkeit während seines Weggangs zum Vater. So schließt die Schrift, die mit einer Jüngerberufung durch Jesus begonnen, mit einer Jüngerentsendung.

3. Der Unterschied des Lebenslaufes Jesu nach der Grundschrift von demjenigen in der Bearbeitung und den Synoptikern.

Die Darstellung der drei Synoptiker unterscheidet sich von der in A vor allem dadurch, daß sie die Grenzen weiter steckt, und zwar zum Beginn wie zum Schluß des Berichtes. In A setzt die Schilderung lange nach Jesu Taufe und öffentlichem Auftreten ein mit dem Tage, an dem der ungenannte Jünger Jesu Bekanntschaft machte. Markus und offenbar die synoptische Grundschrift beginnen mit dem Auftreten des Täufers als des Vorläufers Jesu, die Vorgeschichte bei Matthäus mit der Schwangerschaft der Mutter Jesu, die bei Lukas mit der Ankündigung der Geburt des Täufers. Am Ende berichtet A nur von Erscheinungen des Auferstandenen vor Maria Magdalena und später vor den Jüngern am Sonntag nach seiner Kreuzigung; Matthäus dagegen außer einer Erscheinung vor den Weibern am Auferstehungstage noch von einer solchen auf einem Berge in Galiläa. Der Schluß des Markus ist defekt, scheint aber dem des Matthäus parallel gewesen zu sein. Lukas erzählt die Erscheinung vor den Emmausjüngern, erwähnt die vor Petrus, berichtet die vor den Jüngern am Abend des Auferstehungstages; weiß dann aber in der zweiten Abteilung seines Werkes noch von dem 40tägigen Verkehr des Auferstandenen mit seinen Jüngern.

In A fehlt also vollständig das Interesse der späteren Evangelienliteratur, ein, was die zeitliche Ausdehnung betrifft, möglichst vollständiges Bild des Lebensverlaufes Jesu zu geben. Der Anfang zumal zeigt einen Berichterstatter, der in charakteristischem Unterschied von historiographischer Behandlungsweise die Grenze rein subjektiver Stoffauswahl nicht verlassen hat. Daß der Erzähler mit dem Bericht der ersten Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern abbricht und nichts von dem Hinaufgehen Jesu zu dem Vater berichtet, das er doch 20, 17 erwähnt hat, wäre vom Standpunkt des Historiographen unverständlich. Auch hier scheinen persönliche Motive vorzuliegen, über die sich kaum irgend etwas Festes aussagen läßt.

Ein zweiter tiefgehender Unterschied zwischen der Darstellung von A und derjenigen des Markus ist, daß sich dort der Verlauf der öffentlichen Tätigkeit Jesu auf einen weit größeren Zeitraum erstreckt. Nach Markus geht dem „Todespassah" scheinbar kein ganzes Jahr voraus; nach A haben wir es zu tun mit einem zweijährigen Zeitraum zwischen dem Passah 2, 13, dem 5, 1 und dem 13, 1. Aber dieser Periode geht eine längere Zeit voraus, auf die nur angespielt wird, in die Jesu Taufe, seine erste erfolglose Tätigkeit in Galiläa und sein erstes erfolgreiches Auftreten in Judäa fällt. Es ist nicht unmöglich, daß diese Zeit vielleicht noch ein Jahr umfaßt hat. Es fehlt nun freilich in den Synoptikern nicht an Anzeichen davon, daß Jesus wiederholt in Jerusalem und Judäa gewirkt hat[1]. Aber auch aus dem dritten Evangelium,

1. Vgl. Streitfragen der Geschichte Jesu S. 63ff.

das die meisten solcher Andeutungen bringt, läßt sich ein Verlauf des Lebens Jesu, wie es A bietet, nicht ersehen. Hier liegt also jedenfalls eine Tradition vor, die sich aus den Synoptikern nicht gewinnen ließ. Schütz, Wellhausen und Schwartz meinen, daß die johanneischen Festreisen erst später künstlich in A eingefügt worden seien. Ich habe den eingehenden Beweis geführt, daß das ein Irrtum ist. Es fragt sich mithin, ob nicht die Darstellung des Verlaufes der Tätigkeit Jesu in A vor der in den Synoptikern den Vorzug verdiene.

Um hierüber ein begründetes Urteil abgeben zu können, muß herausgestellt werden, welche Motive die verschiedenartige Darstellung bestimmen. Die Festreisen in A bringen zur Anschauung, wie sich Schritt für Schritt in Jerusalem und Judäa die Feindschaft der Synedristen und ihrer Anhänger entwickelt hat, die dann zu Jesu Tode führte. Von dieser Entwicklung findet man in der synoptischen Darstellung nur ganz vereinzelte Spuren. Der Todesausgang des Lebens Jesu wird von Anfang an (vgl. Mark. 8, 31 u. Par.) unter den Gesichtspunkt gestellt, daß Jesus nach Jerusalem gehen mußte, damit dort von den Hohepriestern und Schriftgelehrten an ihm vollzogen wurde, was ihm nach Gottes Willen zu erleiden bestimmt war. Das Geschick Jesu wird wesentlich als göttliche Notwendigkeit angesehen; die menschlich geschichtliche Vorbereitung desselben fehlt. An ihre Stelle treten die in A ganz fehlenden „Leidensweissagungen". Wenn nun kein Zweifel darüber bestehen kann, daß eine so motivierte Darstellung wie die in A allein den Forderungen eines wirklichen Geschichtsberichtes entspricht, so wird der Verlauf des Lebens Jesu, wie ihn Markus bietet, von vornherein nicht als geschichtlich, sondern als dogmatisch orientiert betrachtet werden müssen, mag nun das Zeugnis des Papias über Markus, der nicht nach geschichtlicher Reihenfolge, sondern so, wie es ihm passend erschien, berichtet habe, auf unser 2. Evangelium angewendet werden dürfen oder nicht. Es würde auch zur Darstellung des Lukas und Matthäus, bezw. der ihnen zu Grunde liegenden Schrift, passen.

Mit der Differenz bezüglich der zeitlichen Ausdehnung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu hängt eng zusammen die bezüglich des Ortes.

Von dem kurzen Intermezzo in Samarien Kap. 4 abgesehen spielen alle von A ausführlicher berichteten Ereignisse im Süden von Palästina, und zwar hauptsächlich in Judäa. Nach der Begegnung mit den Johannesjüngern in Peräa (Kap. 1, vgl. 10, 40) begibt sich Jesus zum Passah nach Jerusalem und verbringt dort einige Zeit (2, 13 ff.). Daran schließt sich eine Tätigkeit in der Landschaft Judäa (3, 22 ff.), die er mit einer solchen in Galiläa vertauscht. Auf dem Wege dorthin verweilt er einige Tage in Samaria (4, 4 ff.). Von seiner Tätigkeit in Galiläa wird nichts berichtet (4, 45). Das nächste Passahfest zeigt ihn wieder in Jerusalem, wo ihm die Lahmenheilung am Sabbat die Verfolgung der Pharisäer zuzieht (Kap. 5). Auch dieses Mal schließt sich an die Wirksamkeit in der Stadt eine solche in der Landschaft Judäa (6, 1a 2. 3. 27 ff.). Von der darauf folgenden Tätigkeit in Galiläa erhält man nur

ein paar indirekte Mitteilungen (7, 3f.). Zum Laubhüttenfest geht Jesus wieder nach Jerusalem (7, 10ff.). Dort steigert sich die Feindschaft gegen ihn; er aber hält das Fest über stand. Dann wendet er sich in ein anderes Gebiet (10, 16a. 18b), über dessen Lage nichts berichtet wird. Nach dem letzten schärfsten Zusammenstoß mit seinen Gegnern am Tempelweihfest (10, 22ff.) verzieht er sich für kurze Zeit nach Peräa (10, 40—42), wird aber aus Anlaß der Erkrankung des Lazarus wieder in die Nähe des ihm gefährlichen Jerusalem gerufen (11, 1ff.), von wo er sich bis zum Passah wieder zuzückzieht (11, 54), bis ihn die Nähe des Festes über Bethanien zum letzten Male nach Jerusalem bringt (12, 1ff.).

Aus dieser Skizze ergibt sich, daß in A die für Jesu Schicksal bedeutsamen Ereignisse sämtlich in Jerusalem und Judäa spielen, keines in Galiläa. Damit ist aber nicht gesagt, daß sich sein öffentliches Auftreten wesentlich in Jerusalem vollzogen habe. Es beruht auf einem exegetischen Mißverständnis, wenn man aus 4, 44 herausgelesen hat, daß für den Verfasser des 4. Evangeliums Judäa das Vaterland Jesu gewesen sei. Hiergegen legen Stellen wie 1, 46f. 7, 41f. 52. 19, 19 unmißverständliches Zeugnis ab. Der Galiläer und Nazaräer Jesus hat nicht bloß seine Jugendjahre in Galiläa hingebracht, sondern ist auch nach seiner Taufe durch Johannes zuerst in seiner Heimat als Prophet aufgetreten, freilich ohne Erfolg (1, 11. 4, 44). Das änderte sich aber nach seinem ersten erfolgreichen Auftreten in Judäa. Die dort von ihm ausgeführten Wunder verursachten in seiner Heimat einen völligen Umschlag der Stimmung (4, 45). Dabei scheint es in Galiläa ein für alle Mal geblieben zu sein (vgl. 7, 3f.). Aber diese Tätigkeit und Erfolge im Verborgenen waren für die Entwicklung seines Geschickes nicht maßgebend, und so wird weiter nicht davon berichtet. Wenn aber Jesus nach seinem Fortgange aus Judäa nach Galiläa 4, 3 erst zum nächsten Passahfeste in Jerusalem erscheint, so wird damit vom Berichterstatter für Jesu Tätigkeit in Galiläa ein beträchtlicher Zeitraum reserviert. Und wenn nach der Tätigkeit Jesu beim zweiten Passahfeste in Jerusalem und Judäa von einem Aufenthalt in Galiläa die Rede ist, der erst mit dem Laubhüttenfeste endigt, so sind damit wieder Monate einer Tätigkeit in der Heimat Jesu angegeben. Somit kann man nicht sagen, daß, was die Zeitlänge betrifft, in A der Aufenthalt in Galiläa hinter dem in Judäa zurückstehe.

Dieser Tatbestand wird durch B nicht wesentlich umgestaltet. Er schiebt zwischen der Berufung der Johannesjünger in Peräa Kap. 1 und der Tempelreinigung am Passahfeste zu Jerusalem 2, 13ff. die Perikope von der Weinverwandlung in Kana ein, die eine neue kurze Reise nach Galiläa fordert, und ebenso hinter Kap. 5 die am galiläischen See spielende wunderbare Speisung, von der nun völlig unklar geworden ist, was sie mitten zwischen den Berichten aus Judäa solle (vgl. S. 133f.). Aber die Zeit des Aufenthaltes Jesu in Galiläa wird dadurch nicht wesentlich verlängert. Wohl aber erhält der galiläische Aufenthalt Jesu dadurch inhaltlich ein Gewicht, den er in A nicht

hat. Nehmen wir nun zu den galiläischen Perikopen in Kap. 2. 4. 6 noch die in Kap. 21, so werden wir dadurch in eine absolut anders orientierte Darstellung hinein versetzt. Die berichteten Wunder in Galiläa sind von solcher Wichtigkeit, daß sie als erstes, zweites und drittes numeriert werden (2, 11. 4, 54. 21, 14). Aber nicht bloß durch Einfügung jener galiläischen Perikopen durch B wird die Grundanschauung in A gestört, sondern es wird geradezu das von A als in Judäa geschehen Berichtete nach Galiläa hinübergezogen. Die Rede vom Lebensbrot in Verknüpfung mit der Geschichte von der wunderbaren Speisung verliert ihre Stelle unter den judäischen Wanderreden und findet einen Platz im galiläischen Milieu. Und zwar scheint das bereits in der dem Bearbeiter vorgelegenen jüngeren Überlieferung der Rede vom Lebensbrote, bezw. vom Fleisch und Blut Jesu, der Fall gewesen zu sein.

Ergibt sich schon hieraus, daß die Hervorhebung von Judäa als dem Hauptschauplatz der Tätigkeit Jesu gerade den älteren Teilen des 4. Evangeliums eigentümlich ist, so tritt das noch in besondere Beleuchtung durch die Rolle, die die Judäer in der Darstellung von A spielen. In den sicher A angehörigen Stellen hat *Ἰουδαῖοι* im Munde des Erzählers durchweg den Sinn nicht von „Juden", sondern von „Judäern" (vgl. 2, 18. 20. 3, 25. 5, 10. 15. 16. 6, 41. 7, 1. 11. 13. 15. 35. 8, 31. 48. 10, 19. 24. 31. 33. 11, 8. 33, 36. 45. 54. 18, 12. (20). 31. 38. 19, 12. 14. 21. 31). Sie stehen den Bewohnern von Galiläa gegenüber, vielfach eben auch in dem Sinne, daß sie Jesu Gegner sind. Der Verfasser gehört offenbar nicht zu ihnen. Der Schluß, daß man in Folge der starken Berücksichtigung von Judäa einen Jerusalemer als Verfasser annehmen müsse, ist falsch. Es sind nicht Gründe des Lokalpatriotismus, die ihn zu der ihm eigentümlichen Darstellung treiben, sondern die rein sachliche Erwägung über die für das Geschick Jesu Ausschlag gebenden Kräfte. Eben das, daß der Verfasser nicht zu den Judäern gehört, sondern ihnen objektiv und kritisch gegenübersteht, verstärkt die Ansicht, daß das vollständige Zurücktreten von Galiläa Zeichen der älteren Überlieferung ist.

Ganz anders liegt die Sache bei B. Hier sind die *Ἰουδαῖοι* durchweg die „Juden", denen der Verfasser als Heidenchrist gegenübersteht. Der Gegensatz zwischen Judäern und Galiläern hat für ihn gegenüber dem von Juden und Heiden seine Bedeutung verloren. Wenn gerade bei ihm, bezw. in den von ihm benutzten Quellen, das Hauptgewicht auf den galiläischen Schauplatz des Lebens Jesu gelegt wird, so legt das die Vermutung nahe, daß das von der heidenchristlichen Richtung des Verfassers nicht ganz unabhängig sei. In der Tat charakterisieren die vielen Festreisen in A Jesum als gesetzestreuen Juden. Sein erstes Auftreten in Jerusalem zeigt ihn erfüllt vom Eifer für die Heilighaltung des Tempels, während B nach 4, 21 die Zeit als bereits gekommen bezeichnet, in der der Gottesdienst im Tempel ein Ende hat.

Bei der Betrachtung der Lehre Jesu wird dieser Gedanke noch weiter verfolgt werden.

Von hier aus tritt nun die synoptische Tradition, wonach Jesus den Boden Judäas nur betritt, um sich töten zu lassen, in eine keineswegs günstige Beleuchtung. Sie lockert, indem sie Jesus wesentlich auf dem Diasporagebiete von Galiläa tätig sein läßt, sein Wirken aus den Beziehungen zum gottesdienstlichen Leben des jüdischen Volkes. Daß ein Prophet, der Israel für den Tag Gottes vorbereiten wollte, überhaupt nicht in der Gegend sich aufgehalten habe, in der nach Joh. 7, 52 allein die Propheten auftreten und auch der Täufer wirkte, und wo die kompakte Masse des jüdischen Volkes saß, das ist von vornherein unwahrscheinlich. Überdies ist nach allgemeiner Überlieferung nicht Galiläa, sondern Judäa und Jerusalem Ausgangspunkt und Metropole der urapostolischen Kirche. In dem Maße, als Jerusalem in der Heidenkirche unter den Hauptgesichtspunkt der Stadt trat, wo der Herr gekreuzigt war, und der Tempel unter den einer Stätte, wo die wahrhaftigen Anbeter nicht mehr ihren Gottesdienst halten, in demselben Maße mußte sich das Interesse verlieren, die überlieferten Erzählungen von Jesus mit Jerusalem und Judäa zusammenzubringen; und je weiter die zeitliche Entfernung von den Ereignissen des Lebens Jesu ward, um so weniger konnte sich das Interesse und Verständnis für die Gegensätze von Galiläern und Judäern halten. Der Gegensatz von Juden und Heiden überragte alles, und die positive, erfolgreiche Wirksamkeit Jesu begriff sich am ersten in der Gegend, die nicht als eine spezifisch jüdische bekannt war. Von hier aus betrachtet macht die Darstellung von A, wo die Gegensätze von Judäa und Galiläa in aller Schärfe dastehen, wo Jesus als ein korrekter Jude erscheint, der nicht bloß zu den Hauptfesten, sondern auch zu kleineren wie den Enkänien in Jerusalem erscheint, dessen Schicksal sich entscheidet in der Auseinandersetzung mit den geistlichen Machthabern des Volkes in Judäa und Jerusalem, durchaus den Eindruck der älteren Überlieferung.

Verschiedenheiten in der Darstellung des Verlaufs des Lebens Jesu bestehen nicht bloß, was den Gesamtaufriß betrifft, sondern auch in einzelnen Partieen. Am schärfsten tritt das heraus in dem, was von zeitweiligem Widerstand gegen Jesus in Galiläa berichtet wird. Nach Joh. 1, 11. 4, 44 wurde Jesus bei seinem ersten Auftreten in Galiläa abgewiesen, und erst seine Erfolge in Judäa änderten die Stimmung seiner Landsleute. Nach Matth. 13, 53—58. Mark. 6, 1—6 wurde Jesus in seiner Heimatstadt Nazaret erst verworfen, nachdem er eine an Erfolgen reiche Tätigkeit in Galiläa hinter sich hatte. Welche von den beiden Darstellungen die innerlich wahrscheinlichere ist und zu dem Gesamttenor der synoptischen Darstellung der Tätigkeit Jesu am besten paßt, liegt auf der Hand. Bemerkenswert ist, daß der Verfasser des Lukasevangeliums die Verwerfung Jesu in Nazaret ganz in den Anfang der galiläischen Tätigkeit Jesu rückt (4, 23—30), indem er sie in ungeschickter Weise mit der begeisterten Aufnahme Jesu in Nazaret verknüpft (4, 16—22).

Die Motive für diese in jeder Beziehung unhaltbare Kombination werden doch wohl in einer Überlieferung liegen, die die Abweisung Jesu in den Anfang seiner galiläischen Wirksamkeit legte.

Ein ebenfalls unausgleichbarer Widerspruch liegt in der Stellung der Tempelreinigung, die A anläßlich des ersten Passahfestes zwei Jahre vor Jesu Tode berichtet, während die Synoptiker sie an den Anfang der Todeswoche legen, wobei dann Markus und Matthäus gar das Wort vom Abbrechen des Tempels in Zusammenhang mit dem Prozeß Jesu bringen. S. 75 ff. ist gezeigt worden, daß diese Kombination ebenso wie die Zitierung und Deutung des Tempelwortes geschichtlich unhaltbar ist. Überhaupt aber ist die Bestreitung einer relativ so peripherischen Sache wie des Verkäuferunfugs im Tempelvorhof unbegreiflich in einer Zeit, wo es sich für Jesus um ganz andere Dinge handelte; wie andererseits beim Beginn der Tätigkeit Jesu dieser fröhliche Vorstoß und die daran sich knüpfende, in dem Tempelwort zum Ausdruck kommende Hoffnung auf Erfolg beim ersten Passahfest ganz an der Stelle ist.

Weitere Unterschiede chronologischer Art zwischen A und den Synoptikern bieten die letzten Tage: das Mahl in Bethanien, der Zeitpunkt des Todes Jesu. Die Entscheidung über diese Daten kann in diesem Zusammenhange nicht gegeben werden; braucht es aber auch nicht. Denn jedenfalls ist hier die synoptische Überlieferung derartig, daß sie keinen festen Boden darbietet zur Bekämpfung der johanneischen Darstellung. Diese selbst bekommt, vor allem bei dem Datum des Todestages, noch eine besondere Beleuchtung, wenn man die Zusätze des Bearbeiters beseitigt. So unrichtig es ist, in 1, 29. 19, 36 einen Hinweis auf das Passahlamm zu sehen und von da aus zu erklären, weshalb im 4. Evangelium der Todestag Jesu auf den 14. Nisan zurückdatiert worden sei, so gleichgültig ist doch auch die Berufung auf jene Stellen, da sie, wie nachgewiesen, B angehören.

Ein Widerspruch zwischen A und den Synoptikern liegt dagegen nach meiner Überzeugung nicht vor bezüglich des Zeitpunktes, wann Jesus seiner Messianität inne geworden und mit ihr hervorgetreten ist. Die Behauptung, erst am Tage von Cäsarea Philippi hätten Jesu Jünger ihn als Messias bekannt, und der Täufer hätte durch seine Frage Matth. 11, 3. Luk. 7, 19 bezeugt, daß er Jesum bei der Taufe noch nicht könne als Messias erkannt haben, beruht auf unzutreffender Untersuchung, über die ich bereits an anderer Stelle meine Ansicht ausgesprochen habe[1]. Nach den Synoptikern wird nicht anders als im 4. Evangelium berichtet, daß Jesu Messianität von seiner Taufe an offenbar geworden sei. Daß damit noch nicht allem Volke klar geworden war, was es von Jesus halten solle, das wird gerade in A wiederholt und in charakteristischer Weise zum Ausdruck gebracht; vgl. 7, 26 f. 41 f. 10, 24.

Besonders bedeutsam sind die Differenzen zwischen A und den Synoptikern in der Darstellung von Ereignissen, die auf beiden Seiten berichtet

1. Streitfragen der Geschichte Jesu, S. 42. 134.

werden oder berichtet zu sein scheinen. Hier sind natürlich die Perikopen, die B eingefügt hat (Königische zu Kapernaum, Petri Fischzug, Speisung der 5000, Jesu Seewandeln), auszuschalten. Als ein besonders charakteristisches Paradigma für die angebliche Überlegenheit des synoptischen Berichtes werden die Nachrichten über den Täufer angesehen. Nur die Synoptiker sollen ein geschichtlich treues Bild des Bußpredigers bringen, während er im 4. Evangelium zu einem Zeugen für Jesu Gottheit und weltumspannende Bedeutung werde. „Statt einer kraftvollen, aber in ihrem geistigen Gesichtskreis beschränkten, in ihrem tragischen Tod ehrwürdigen Persönlichkeit zeigt das 4. Evangelium nichts als eine mit übernatürlichem Wissen ausgestattete, stets sich selbst gleiche, aller lebendigen Farbe entbehrende Hilfsfigur, die nur der Offenbarung der Majestät Jesu zu dienen hat“ (Schmiedel). Der Fundamentalfehler in dieser Darstellung beruht in dem circulus vitiosus, daß man meint, der Bericht des 4. Evangeliums hinge von dem der Synoptiker ab, dann aber jenen anklagt, daß er diesem nicht entspreche. Eine objektive Darstellung vom Auftreten des Täufers in Israel, wie sie vor allem im 3. Evangelium vorliegt, konnte A garnicht geben wollen, da dessen Geschichtsbericht nicht mit dem Auftreten des Täufers beginnt, sondern mit dem Tage lange nach Jesu Taufe und erster öffentlicher Wirksamkeit„ wo der Erzähler Jesum zum ersten Male sah, und wo er auf ihn vom Täufer hingewiesen wurde. Damit kam für seine Erzählung Johannes selbstverständlich zunächst als Zeuge für Jesus in Betracht. Daß sich dieses Zeugnis über das, was geschichtlich vorstellbar ist, hinausbewegt habe, kann man nur sagen, wenn man nicht erkennt, daß Worte wie 1, 29—32. 3, 31—36 B angehören, während die entsprechenden in A weder Jesu Präexistenz, noch den weltversöhnenden Zweck seines Todes, noch des Johannes Taufe als lediglich zum Zweck des Zeugnisses für Jesus erfolgt ansehen. Die Szene 3, 25—30 ist garnicht vorstellbar, wenn die ganze Tätigkeit des Täufers im Zeugnis für Jesus aufgegangen ist. Jesus selbst erkennt in der Tätigkeit des Täufers eine der seinigen parallele und verläßt deshalb Judäa (4, 1). Die Bußpredigt des Täufers tritt da, wo Gelegenheit war, sie zu erwähnen (3, 11), mit völliger Deutlichkeit hervor. Hier wie 5, 35 zeigt sich eine Schätzung der Bedeutung des Täufers weit hinaus über die einer „Hilfsfigur“, wie sie der synoptischen (Matth. 11, 11; Luk. 7, 28) nicht nachsteht.

Auch in der Taufe Jesu glaubt man das 4. Evangelium dem Bericht der Synoptiker unterlegen. Die traditionelle Auffassung der kritischen Theologie, wonach es sich bei der Taufe um eine Jesu allein geltende und von dem Täufer geschaute Vision gehandelt habe, hat A. Merx[1] mit Recht als eine moderne Illusion zurückgewiesen: Himmelsstimme und Taubenerscheinung sind dafür da, daß sie von den Anwesenden vernommen werden. Nun ist aber zu beachten, daß A 1, 33f. weder von der Taube (die nur in B 1, 32 vorhanden

1. Die Evangelien des Markus und Lukas S. 14.

ist), noch von der Himmelsstimme etwas berichtet, sondern nur, daß der Täufer die Offenbarung gehabt habe, daß derjenige, auf welchen bei der Taufe der Geist bleibend herabkommen werde, der von Gott Erwählte sei; diese Beobachtung habe er dann bei der Taufe Jesu gemacht. Ich habe nicht den Eindruck, daß diese Darstellung eine legendarische Umbildung des Taufberichtes ist. Die ausdrückliche Betonung, daß Johannes vor der Taufe Jesum als den Erwählten nicht gekannt habe (1, 33), widerspricht einer Sonderüberlieferung des Matthäus (3, 13—15), die jedenfalls der synoptischen Grundschrift nicht angehört hat.

Die Verschiedenheiten zwischen A und den Synoptikern in der Geschichte von der Tempelreinigung sind bereits S. 71 ff. genügend erwogen worden. Die Lebendigkeit und Anschaulichkeit des Berichts in A ist so stark, daß man auch auf Seiten der Gegner des 4. Evangeliums geneigt ist, hier eine gute Überlieferung anzunehmen. Das Gleiche gilt von der Salbung in Bethanien (vgl. S. 261 ff.) und vom Einzug Jesu in Jerusalem (vgl. 269 ff.). Beide Erzählungen zeigen in den Synoptikern die deutlichen Kennzeichen späterer kirchlicher Stilisierung, die ihnen in A vollständig fehlt, wo die Berichte von auffallender Einfachheit und Nüchternheit sind.

Der Bericht vom letzten Mahle Jesu mit seinen Jüngern zeichnet sich in A dadurch aus, daß er in der Fußwaschung ein Ereignis berichtet, das bei den Synoptikern ganz fehlt. Nur eine Andeutung daran scheint in Luk. 22, 27 erhalten zu sein; einen längeren Bericht mit derselben Deutung der in A ganz anders gefaßten symbolischen Handlung hat B in Joh. 13, 12—17 aufgenommen. Das bloße Fehlen des Ereignisses bei Matthäus und Markus kann demgegenüber nichts bedeuten. Umgekehrt liegt die Sache bei dem Bericht über das Mahl selbst, wo das 4. Evangelium nichts von der Stiftung der kirchlichen Feier des Abendmahles berichtet. Es ist diese Lücke so auffallend, zumal wenn die Rede über Jesu Fleisch und Blut 6, 51—58 als ein Einschub von B nicht als Ersatz in Betracht kommen kann, daß es begreiflich ist, wie ich eine Zeitlang der Meinung sein konnte, ein Bericht über das Abendmahl sei hinter 13, 31a ausgefallen. Die Unhaltbarkeit dieser Ansicht ist jetzt von mir nachgewiesen worden. Sie ergibt sich vor allem aus dem engen Anschluß der Weinstocksparabeln an die Szene von der Fortweisung des Judas. Eine gewisse Parallele zu der johanneischen Darstellung bietet der Text des Lukas, bezw. die ihm zu Grunde liegende Schrift, wenn die sogenannten „Einsetzungsworte“ in 22, 19f. als Einschub aus den beiden ersten Synoptikern, bezw. 1 Kor. 11, 23—25, aufzufassen sind. Angesichts der Tatsache, daß das Mahl des Leibes und Blutes Christi doch jedenfalls in der Heidenchristenheit zu des Paulus Zeit ein wichtiges Stück christlichen Kultuslebens ausmachte, läßt sich schwer vorstellen, wie eine spätere Schrift die Einsetzung des Abendmahles ganz ignorieren konnte. Hier liegen offenbar Gründe vor, die ebenso auf die ganz individuelle Darstellung zurückgehen, wie der merkwürdige Anfang der Schrift. — Die Vorhersagung des Verrats

beim Mahle ist, wie S. 293 ff. gezeigt worden, von einer solchen Lebendigkeit und Unmittelbarkeit der Darstellung, daß dahinter jeder der drei synoptischen Berichte weit zurückbleibt.

In der Geschichte des Aufenthaltes Jesu am Ölberg besteht die Differenz zwischen A und den Synoptikern hauptsächlich darin, daß letztere Ereignisse berichten, die in A fehlen. Dahin gehört zuerst Jesu Vorhersagung der Verleugnung des Petrus, die von B stammt, der denn auch deren Erfüllung eingeschaltet hat. Daß beides in A fehlt, begreift sich leicht, da dieser Bericht eben nicht auf Petrus zurückgeht. Außerdem fehlt der Kampf in Gethsemane. Daß die gewöhnliche Erklärung dafür — eine solche Geschichte stimme nicht zu den dogmatischen Voraussetzungen des Logosevangeliums — unhaltbar ist, ergibt sich schon daraus, daß A nichts mit dem Logos zu tun hat. Außerdem aber ist es sehr fraglich, ob der Gethsemanekampf ursprünglich in der synoptischen Grundschrift gestanden hat. Er ist an seiner jetzigen Stelle ebenso psychologisch unverständlich, wie er es in Joh. 18 sein würde. — Die Gefangennahme wird in A merkwürdig kurz erzählt. Der Kuß des Judas und die Flucht der Jünger fehlt; Petri Schwertstreich und was damit zusammenhängt, hat erst B eingefügt, der auch die römische Kohorte mit den Dienern der Hohepriester zusammengebracht hat. A eigentümlich ist der den Judaskuß ausschließende Zug von Jesu Selbstangabe und dem Schrecken seiner Häscher. Ob demgegenüber die synoptische Darstellung den Anspruch auf größere Sicherheit machen darf, steht dahin.

Die Erzählung von Jesu Verhör vor dem Hohepriester ist in A ebenfalls von großer Kürze. Hier fehlt, wie oben schon bemerkt, die Episode von Petri Verleugnung, die B ungeschickt genug eingefügt hat. Ebenfalls die von der Mißhandlung und Verspottung Jesu. A weiß nur von einem Backenstreich, den ein Diener Jesu gegeben hat wegen seiner abweisenden Antwort an den Hohepriester. Einen Grund für eine solche Reduktion der Grausamkeit der Jesu widerfahrenen Behandlung läßt sich nicht erkennen. In der Kreuzigungsgeschichte geben die gleichen Züge zu denken. Von einem Prozeß Jesu vor dem Synedrium mit Zeugenabgabe und Schuldigsprechen durch den Hohepriester, wie solches die beiden ersten Synoptiker berichten, ist in A nicht die Rede, sondern nur von einem Versuch, Belastungsmaterial gegen Jesus für das Gericht vor Pilatus zu gewinnen. In dieser Beziehung steht A dem Bericht des Lukas näher. Der geschichtlichen Situation, wonach die Juden garnicht ein Todesurteil vollstrecken konnten, entspricht der Bericht von Matthäus-Markus nicht, der von A vollkommen. Sehr merkwürdig ist, daß nicht Kajaphas, sondern Annas die Untersuchung Jesu vornimmt. Wenn es sich um ein wirkliches Gerichtsverfahren gehandelt hätte, wie es die beiden ersten Synoptiker darstellen, hätte es von dem offiziellen Hohepriester Kajaphas geleitet werden müssen. Danach wird sich bestimmen, was vom Auftreten des Annas in A zu halten ist.

Die Verhandlung vor Pilatus ist im 4. Evangelium von außerordentlicher,

den Bericht der Synoptiker überbietender Länge. Nun ist aber nachgewiesen, daß davon nur ein Teil auf A kommt; das meiste ist von B zugesetzt worden. Von einer langen Verhandlung des Pilatus zwischen dem im Prätorium befindlichen Jesus und seinen draußen stehenden Klägern, die nur jemand geschrieben haben könne, der von der römischen Gerichtspraxis keine Vorstellung gehabt habe, findet sich in A nichts. Pilatus tritt zu den durch das Gesetz vom Betreten des Prätoriums verhinderten Anklägern heraus, um nach ihrer Anklage zu fragen und ihnen auf ihre freche Antwort eine Bemerkung voll beißenden Hohnes an den Kopf zu werfen. Dann macht er sich mit Jesus zu schaffen. Dessen ernster Bemerkung über seinen Lebenszweck begegnet er mit skeptischem Spott. In der weiteren Unterhaltung erkennt er in Jesus einen durchaus loyalen Menschen. Als es ihm nicht gelingt, die ihm unbequeme Sache loszuwerden, ist ihm Jesus gerade gut genug, zur Verhöhnung der messianischen Hoffnungen seiner Ankläger zu dienen. In allen diesen Zügen findet sich nichts, was gegen die geschichtliche Wahrscheinlichkeit spräche. Die Zeichnung des Pilatus ist von einer Schärfe, gegen die die schablonenhafte Behandlung in den drei synoptischen Berichten zugleich mit der etwas sentimentalen Note, die sein Bild bei Matthäus erhalten hat, nicht aufkommen kann. Die Barabbasepisode und der Bericht von der Mißhandlung Jesu durch die Soldaten sind in A durch B eingefügt worden, haben also für unser Urteil nichts zu sagen. Die Mißhandlung hat in A ihr Gegenstück an der Ausstellung Jesu als König — also einem Zug, der das gegen Jesus angewandte Verfahren in sehr viel milderen Farben schildert und so eine Parallele darstellt zu dem Backenstreich des Dieners des Hohepriesters im Verhältnis zur Verspeiung und Mißhandlung durch die ganze Schar. Die bei Lukas allein sich findende Übersendung Jesu von Pilatus zu Herodes steht vielleicht in irgendwelcher Beziehung zu Joh. 19, 12; jedenfalls erwächst daraus dem Bericht in A kein kritisches Bedenken.

Besonders überraschend ist der Gegensatz zwischen A und den Synoptikern bei der Kreuzigungsszene. A weiß nur vom Titel, den Pilatus an das Kreuz gesetzt, von der Verteilung der Kleider Jesu, von seiner Bitte an die Mutter und den Jünger, von seinem Durst und dem ihm gewordenen Labetrunk, von dem Wort beim Scheiden. Von den Zügen bei den Synoptikern fehlt die Kreuzigung zwischen zwei Übeltätern, die nur B hinzugefügt hat; dann aber besonders die Spottreden von Seiten des Volkes, der Hohepriester und der Mitgekreuzigten, die die Jesu angetane Schmach mächtig steigern, von denen aber die eine, an das Wort vom Abbrechen des Tempels sich anschließende mit der Geschichtlichkeit von dem Prozeß vor dem Synedrium nach Matthäus-Markus steht und fällt, während die andere durch ihren Anschluß an die Spottreden gegen den Frommen in Sap. 2, 13. 16—18 nicht gerade den Eindruck der Geschichtlichkeit verstärkt. Am meisten unterscheidet sich die Kreuzigungsszene bei den Synoptikern von derjenigen in A dadurch, daß in letzterer sich nichts findet von den Naturwundern der Finsternis

und des Zerreißens des Tempelvorhanges, zu denen in Matth. 27, 51—53 noch weitere hinzutreten. In Verbindung mit dem lauten Schreien Jesu geben jene Züge dem ganzen Akte jenen schauervollen Charakter, zu dem dann auch das einzige Kreuzeswort Jesu bei den beiden ersten Synoptikern „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" paßt. Nichts von alledem bietet A. In welcher von beiden Darstellungen man die ältere Überlieferung zu sehen hat, ist mir keinen Augenblick zweifelhaft, zumal da jede Beziehung auf den Logoschristus zur Erklärung der schlichten johanneischen Darstellung von vornherein wegfällt, da dieser in A überhaupt nichts zu tun hat. Überdies würde zu dem Tode dessen, von dem Joh. 1, 3f. gilt, der Aufruhr in der Natur viel besser passen, als die Darstellung in A, wo gar kein begleitendes Zeichen andeutet, daß es sich beim Tode Jesu um ein weltbewegendes Ereignis gehandelt hat. Die Behauptung aber, das Kreuzeswort bei den beiden ersten Synoptikern, Psalm 22, 2, würde die spätere Tradition nicht hinzugefügt haben, beruht auf der modernen Erwägung, in demselben werde irgendwie angedeutet, daß das Leben Jesu mit einer ungelösten Dissonanz geschlossen habe. Die Erzähler, denen diese Erwägung himmelfern liegen mußte, haben in jenem Wort nur einen der Züge gesehen, durch die im Leiden und Tode Jesu die alttestamentliche Weissagung bis ins einzelste erfüllt wurde. Andererseits ist der Abschied der Mutter Jesu und des namenlosen Jüngers von dem Gekreuzigten, dem B sehr störend die Gegenwart der synoptischen Frauen hinzugefügt hat, einer von den Zügen, die für den individuellen Charakter von A bedeutsam sind. Die Beurteilung desselben hängt damit zusammen, daß nach A von einer Flucht der Jünger bei der Gefangennahme nichts berichtet wird, und daß nach 7, 3f. Jesu Familie zu ihm stand (im Gegensatz zu dem Zusatz des B 7, 5).

Was das Begräbnis Jesu betrifft, so tritt die Verschiedenheit zwischen A und den Synoptikern vor allem dadurch hervor, daß B dem Unterlassen des Crurifragiums und dem Lanzenstich des Soldaten eine Bedeutung gegeben hat, die dem in A garnicht zukommt. Ebenso ist das Erscheinen des Nikodemus mit der Riesenmasse seiner Spezereien erst Eintrag der späteren Überlieferung. Andererseits ist das Fehlen eines Berichtes über den Verschluß des Grabes in A, den B dann allerdings in 20, 1 nachträglich hineinzubringen versucht hat (ganz ebenso wie es in Luk. 24, 2 geschehen ist), von großer Bedeutung. Für Matthäus und Markus ist dieser Zug, zu dem bei ersterem dann noch die Perikope von der Versiegelung des Grabes und den Grabeswächtern hinzutritt, charakteristisch als Vorbereitung des Auferstehungsberichtes.

Bei diesem ist der Unterschied zwischen A und den Synoptikern ein ähnlicher wie bei der Kreuzigung. Von der wunderbaren Entfernung des Steines, von der Engelerscheinung, durch die den Weibern die Auferstehung kund wird, weiß A nichts, da allein B eine unmotivierte, wirkungslose Engelerscheinung eingefügt hat. Im Dunkel des frühen Morgens (nicht bei Sonnenaufgang wie in Mark. 16, 2) kommt die Magdalena zum Grabe, um zu konstatieren, daß der Körper Jesu fort ist. Nicht der Gedanke an ein Wunder kommt ihr,

sondern nur die Sorge, daß man den Leib fortgebracht habe. Der Lauf der beiden Jünger zum Grabe steht auf der entgegengesetzten Seite der Feierlichkeit, die den synoptischen Bericht beherrscht. Der Bericht hiervon, sowie der von der Besichtigung des Grabes und dem Befunde der Leichentücher ist von nüchterner Sachlichkeit. Der von der Erscheinung Jesu als des Gärtners vom höchsten individuellen Liebreiz. Das gänzliche Unorientiertsein der Jünger über eine mögliche Auferstehung entspricht völlig der Darstellung in A, der keine Auferstehungsweissagung kennt, während es im Zusammenhang der Synoptiker mit ihren Leidens- und Auferstehungsweissagungen unbegreiflich wäre. Daß die Auferstehungsberichte der Synoptiker, was die konkrete Einzelschilderung betrifft, weit hinter A zurückbleiben, ist ebenso gewiß, wie daß A, entsprechend der Kreuzigungsgeschichte, frei ist von jeder Spur legendarischen Wunderschmucks. Das gilt auch von der Schlußperikope Joh. 20, 19—23, wo nur spätere, wohl schon bei dem Bearbeiter v. 26 spürbare Anschauung ein Gehen des Leibes durch verschlossene Türen angenommen hat. Für diejenigen Forscher, die nur galiläische Erscheinungen des Auferstandenen als geschichtlich annehmen und ein Verständnis der Auferstehung nur in der Richtung der Visionstheorie meinen gewinnen zu können, muß natürlich trotz aller entgegengesetzten Eindrücke der johanneische Bericht für absolut ungeschichtlich gelten. Auf diese Frage weiter einzugehen, ist hier nicht der Ort.

Das Resultat unsrer Untersuchung ist, daß bei keiner der Differenzen die Darstellung in A sich derjenigen in den Synoptikern unterlegen gezeigt hat. Es wird sich herausstellen, daß es sich bei einer besonders charakteristischen Gruppe von Berichten, derjenigen der Wunder Jesu, nicht anders verhält.

Darüber ist kein Zweifel möglich, daß nach A Wunder etwas der Tätigkeit Jesu Charakteristisches gewesen sind. Johannes der Täufer hat kein Zeichen getan (10, 41). Daß die Wirksamkeit Jesu die des Johannes bald überflügelte, wird nicht zum wenigsten seinen Grund gehabt haben in Jesu Wundertätigkeit. Sie scheint zuerst nicht in Galiläa, sondern in Judäa hervorgetreten zu sein. Von seinen Landsleuten und Familiengenossen wurde er zunächst nicht anerkannt (1, 11), sondern erst, nachdem diese Zeugen der von ihm auf dem Passahfeste zu Jerusalem geübten Wunder gewesen waren (4, 45). Von diesen heißt es 2, 23, daß sie bei dem Volk den Glauben an ihn bewirkt hätten. Dieser Glaube zeigte sich auch im Kreise der Pharisäer: ein Nikodemus sieht in diesen Zeichen einen Beweis dafür, daß Jesus ein von Gott gesandter Lehrer ist: „denn niemand kann diese Zeichen tun, die du tust, es sei denn Gott mit ihm.“ Die Lahmenheilung am zweiten Passahfeste ist für das Volk Anlaß zum Staunen (7, 21); es folgt Jesu nach, als er von Jerusalem fortgeht und durch Judäa zieht, weil es die Zeichen sah, die er an den Kranken tat (6, 2). Als die Feindschaft der Pharisäer Jesum veranlaßt, von Judäa nach Galiläa zu ziehen, wird dieses der Schauplatz seiner Wundertaten, sodaß seine Brüder den Wunsch aussprechen, er möchte diese den

Glauben weckenden und stärkenden Werke doch wieder seinen schwankend gewordenen Jüngern in Judäa zukommen lassen (7, 3f.). In der Tat rufen die Wunderwerke bei dem zum Laubhüttenfeste in Jerusalem versammelten Volke wenigstens zum Teil das Urteil hervor, daß sie geeignet seien, Jesum als den Messias zu erweisen (7, 31), und er selbst weist beim Tempelweihfeste darauf hin, daß diese Werke genügten, seinen Feinden eine Antwort auf ihre drängende Frage zu geben, ob er der Christus sei (10, 25). Aber die vielen und schönen Werke, die er ihnen gezeigt hat, haben es nicht vermocht, sie umzustimmen (10, 32. 37f.). Mit diesem Gefühl beschließt Jesus auch am letzten Passahfeste seine Tätigkeit. Was der Prophet beklagte, erfuhr auch er: „Wem wird der Arm des Herrn offenbar" (12, 37f.). Immerhin fehlte es auch unter den Pharisäern nicht an solchen, die sich durch die Wunder Jesu zum Glauben an ihn bestimmen ließen, wenn sie ihn auch aus Menschenfurcht nicht öffentlich bekannten (12, 42f.).

So ausgedehnt diese Wundertätigkeit Jesu ist, so wenig hat sie für Jesus die Bedeutung eines Universalmittels, um den Glauben zu wirken. Sie ist auch abhängig von dem Publikum, vor dem Jesus stand. Wenn er zuerst in seiner Heimat keine Aufnahme fand, so ergibt sich aus 4, 45, daß er dort wegen der Skepsis der Galiläer gegen den Landsmann keine Wunder tun konnte (vgl. Mark. 6, 5). Bei anderer Gelegenheit kommt er der Aufforderung zum Wundertun nicht nach. Dem Ansinnen 2, 18, durch ein Wunder sein Recht zur Säuberung des Tempels von dem Unfug des Verkaufs zu erweisen, entgegnet er, daß dieser Beweis erst erbracht werden würde durch die von dem Messias erwartete Wiederherstellung des Tempels. Das Jesum umlagernde Volk (6, 2f.), das von ihm ein Wunder erwartet wie die Mannaspende in der Wüste (6, 30f.), erhält die Antwort, daß es Besseres, das wahre geistliche Lebensbrot, von ihm erhalten werde. Die Wunder sind ein Teil der prophetischen Ausrüstung Jesu, neben dem das Wort selbstverständlich die erste Stelle inne hat. Wer dieses nicht hören will, dem werden auch die Wunder nicht helfen. Wie Jesus unter Umständen das Wunder versagt, so auch die Rede (vgl. 8, 25), ohne daß man daraus solche Schlüsse ziehen könnte, wie man sie aus Mark. 8, 11—13 gezogen.

Die Wunder beweisen, daß Gott mit Jesus, daß dieser sein Gesandter ist, nicht aber, daß er vermöge göttlicher Natur im stande sei, das zu tun, was der Mensch nicht vermöge. Immer ist es Gott selbst, der allein Wunder tut. Wie das die Ansicht des Nikodemus ist 3, 2, so ist Martha davon überzeugt, daß Jesu Gebet bei Gott erreichen könne, daß ihr das Leben des Bruders wiedergeschenkt werde (11, 21f.). Vor allem aber stellt Jesus selbst die Sache nicht anders dar. In der Verteidigungsrede wegen der Heilung des Lahmen am Sabbat sagt er in Bezug auf seine ganze Tätigkeit: „Ich kann nichts von mir selbst tun (5, 30). Die Werke, welche mir der Vater gegeben hat, daß ich sie vollende, eben die Werke, die ich tue, zeugen betreffs meiner, daß der Vater mich gesandt hat" (v. 36), vgl. ferner 10, 25. 32. 37f. Es ist das Wunderwerk

ein Gnadengeschenk Gottes, der sich dieses durch keinen Menschen, auch durch Jesus nicht, entreißen läßt (10, 29); und der Täufer sagt in Bezug auf Jesu erfolgreiche Tätigkeit, die kurz vorher als durch seine Zeichen veranlaßt charakterisiert worden war (2, 23): „Ein Mensch kann sich nichts nehmen, wenn es ihm nicht vom Himmel her gegeben wird“ (3, 27). Dorthin steigen hinauf und von dort kommen herab die Engel, die göttlichen Wundervermittler (vgl. 5, 4), die den Verkehr zwischen Gott und dem Menschensohn besorgen.

Was nun die Art der in A berichteten und erwähnten Wunder betrifft, so sind es nach 6, 2 durchweg Heiltaten an den Kranken. In dieses Gebiet fallen tatsächlich auch die besonders berichteten Zeichen. Andere Ereignisse: die Bestimmung des Simon als Kephas 1, 43, die Bezeichnung des Nathanael als eines rechten Israeliten 1, 48, Jesu Entkommen aus den Nachstellungen seiner Feinde 8, 59. 10, 39. 12, 36, sein Durchschauen der Gedanken der Leute 2, 24f., speziell des Judas 6, 70. 13, 21ff., die sichere Beurteilung seiner Zukunft 18, 4, der verwirrende Eindruck auf seine Häscher 18, 6, kann man nicht wohl unter die Rubrik der Wunder stellen, sondern nur unter die der Wirkungen einer scharf beobachtenden, selbstsicheren Persönlichkeit. Neben ihnen zeigen sich auch Äußerungen menschlicher Begrenztheit. Dahin gehört z. B. die Unterschätzung der Empfänglichkeit der Galiläer 4, 44f.; die von Jesus selbst hervorgehobene Tatsache, daß er sich in Judas geirrt habe 6, 70; ferner der Irrtum über die Wirkung seines Gebets für Lazarus, der ihm die Tränen 11, 35 auspreßt; die Unsicherheit über die Zustände im himmlischen Vaterhaus 14, 1—3; das Nichtwissen bezüglich seiner Auferstehung vgl. S. 321. 394.

Die drei Wunder Jesu, von denen A genaueren Bericht bietet, liegen sämtlich auf dem Gebiet der Heilungen. Die Heilung am Sabbat, Kap. 5, die den ersten energischen Vorstoß der Pharisäer gegen Jesus veranlaßte, bezog sich nach A auf eine durch Ausschweifungen veranlaßte Lähmung, der Jesus mit der suggestiven Aufforderung an den Kranken, sein Bett zu nehmen und heimzugehen, begegnete. Die Heilung eines Blinden (Kap. 9) erfolgte durch Anwendung des Speichels Jesu; es handelt sich hier also geradezu um den Gebrauch eines Heilmittels der alten Medizin. Endlich die Auferweckung des Lazarus (Kap. 11); sie erfolgt als ein von Gott selbst vollzogenes Wunder auf Veranlassung des Gebetes Jesu (11, 41), dem auch die Martha (11, 22) eine solche Wirkung zugetraut hatte. Wie diese drei Wunder psychologisch vorstellbar sind, so halten sie sich durchaus in dem Rahmen göttlicher Begabung Jesu für seinen Messiasberuf und gehen so wenig über menschliches Maß hinaus, daß Jesus vor seinem Scheiden den Jüngern Mut machen kann mit der Verheißung, sie würden noch größere Werke tun als er (14, 12).

Auf ein ganz anderes Gebiet der Wunderbetätigung Jesu führt die Darstellung von B, und zwar ebenso bei den Berichten, die er aus anderer Evangelienliteratur eingeschaltet hat, wie bei seinen eigenen Reflexionen über Jesu Wunderwirksamkeit und deren Grund und Zweck. Hierhin gehören vor allem

die galiläischen Wunder: die Weinverwandlung in Kana 2, 1—11, die Heilung des Sohnes des Königlichen zu Kapernaum 4, 46—54; der wunderbare Fischzug 21, 1—14; die Speisung der Fünftausend 6, 5—13; das Wandeln Jesu auf dem See 6, 16—21. Alle fünf sind sogenannte Allmachtswunder, von Jesus in eigener Machtvollkommenheit ausgeführt. Nur eines von ihnen ist ein Heilwunder; dieses aber erfolgt im Unterschied von den in A berichteten in einer Weise (nämlich ohne jede Berührung mit dem Kranken, aus der Ferne), die jede psychologische Vermittelung ausschließt und es doch andererseits nicht als durch das Gebet Jesu zu Gott erzielt darstellt. Das Gleiche gilt von den Dubletten zu den 3 Hauptwundern in Kap. 5. 9. 11, die B mit dem Original verbunden hat. Den Kranken, der 38 Jahre lang am Teiche Bethesda gelegen und nie Gelegenheit gefunden hatte, das von dem Engel bewegte Wasser zu erreichen, macht Jesus durch sein bloßes Wort gesund und erreicht also von sich selbst aus eine Wirkung, wie sie Gott durch die Entsendung des Wasserengels erzielt. Der Blinde, von dem in A die Jünger fragen, ob er durch seiner Eltern oder durch eigene Schuld das Leiden auf sich gezogen, wird zum Blindgeborenen, von dessen Heilung es heißt (9, 32), es sei nie gehört worden, daß jemand die Augen eines Blindgeborenen eröffnet habe. Die Auferweckung des Lazarus durch Gott auf Jesu Gebet wird zu einer Auferweckung des bereits 4 Tage im Grabe Gelegenen und in Verwesung Begriffenen durch das Allmachtswort Jesu, der absichtlich in Peräa 2 Tage wartet, um erst nach Tod und Begräbnis in Bethanien anzukommen und durch das Wunder seine göttliche Herrlichkeit zu offenbaren. Die hier am deutlichsten zu Tage tretende Eigentümlichkeit der Wunderwirksamkeit Jesu wird durch B des öfteren zum Gegenstand der Erwägungen Jesu gemacht. Er erbittet sich nicht vom Vater das Leben des Freundes und ist nicht bis unmittelbar vor der Auferstehung ungewiß, ob es in des Vaters Willen liege, das Gebet zu erhören, sondern ist von Anfang an dessen gewiß, daß er ihn vom Tode erwecken werde, selbst wenn ihn die Verwesung bereits ergriffen; denn er ist in seiner Person die Auferstehung und das Leben (11, 25). Wie er Macht besitzt, sein eigenes Leben in den Tod zu geben und wieder zurückzunehmen (10, 18), so besitzt er diese Macht über das Leben aller Menschen, sowohl derjenigen, die jetzt sterben, um von ihm zur Zeit seines Erdendaseins auferweckt zu werden, als auch der ganzen Masse der Toten, die der Auferstehung am jüngsten Tage entgegenschläft (vgl. 5, 21—29. 6, 39. 40. 44. 54). Es entspricht das der Tatsache, daß Jesus als Logos der Schöpfer und Erhalter der Welt ist: Was durch ihn geworden ist, ist in ihm lebendig (1, 3f.). Die Offenbarung dieser schöpferischen Allmacht, wonach der Vater dem Sohn alles in die Hand gegeben hat (3, 35. 17, 2) und der Sohn alles tut, was er den Vater tun sieht (5, 19ff.), hat den Zweck, daß alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren (5, 23). In die Beleuchtung durch diese Gedanken tritt die Heilung des Sohnes des Königlichen zu Kapernaum, wenn Jesus fern vom Krankenlager dem bittenden Vater zuruft: Dein Sohn lebet (4, 50). Die Herrschaft des

Allmächtigen über die Schöpfung zeigt sich in der Verwandlung des Wassers in Wein (2, 1—11), in der wunderbaren Vermehrung der fünf Brote und zwei Fische zu einer überreichen Sättigung von 5000 Mann (6, 5—13), im Wandeln auf den Wellen mitten im Sturm und in der wunderbaren Führung des gefährdeten Schiffleins an das Land (6, 16—21), im Fangen von 153 Fischen durch die Jünger, die die ganze Nacht vergeblich gearbeitet hatten (21, 1—14). Daher rührt auch seine wunderbare Erkenntnis irdischer Dinge, die anderen verborgen sind, bei Nathanael wie beim samaritischen Weibe (1, 51. 4, 16—18), sowie sein Wissen um die himmlischen Dinge, die keines Menschen Auge jemals erblickt hat (1, 18. 3, 13. 31): es ist die göttliche Allwissenheit und die Präexistenz des in Jesus inkarnierten Logos. In allen diesen Stücken hat die Kritik recht gesehen. Ihr Fehler war nur, daß sie die Anschauung von B auf das ganze Evangelium übertrug und die entgegengesetzten Vorstellungen aus A unberücksichtigt ließ oder sie umdeutete in der Weise, wie es bereits B getan haben mag, soweit ihm der Gegensatz seiner Dogmatik zu den Anschauungen von A bewußt geworden ist.

Erst von diesen Betrachtungen aus ist es möglich, das Verhältnis der synoptischen Überlieferung zum 4. Evangelium in Sachen der Wunder Jesu sicher zu stellen. Die bekannten Einwendungen gegen letzteres treffen A nicht. Hier sind die Wunder nicht „wunderhafter" als in den Synoptikern, sondern umgekehrt. Das gilt schon von den Erzählungen, die den drei in A ausdrücklich berichteten Wundern verwandt sind. Daß die Heilung des Gelähmten am Sabbat durch die Aufforderung, sein Bett zu nehmen, wunderbarer sei als die des Gichtbrüchigen Matth. 9, 1—8 u. Par., wird keiner behaupten wollen. Die Blindenheilung durch den Speichel hat ihre Parallele in Mark. 8, 22—26, wo aber die Wirkung des Speichels magischer vorgestellt wird (vgl. S. 209), von den anderen Blindenheilungen nicht zu reden (vgl. Matth. 11, 5. Luk. 7, 21f. Matth. 9, 27—31. 20, 29—34 u. Par.), die zum Teil nur durch das Berühren der Augen durch Jesus, zum Teil durch sein bloßes Wort vollzogen werden. Was aber die Auferweckung des Lazarus betrifft, so wissen Matth. 11, 5. Luk. 7, 22 von vielen Totenerweckungen, die von geistlich Toten zu verstehen nicht angeht. Was aber die von allen drei Synoptikern berichtete Erweckung der Tochter des Jairus (Matth. 9, 18—26 u. Par.) betrifft, so wird hier wie in der Geschichte vom Jüngling zu Nain (Luk. 7, 11—17) die Erweckung nicht auf eine durch Jesu Gebet veranlaßte Wunderwirkung Gottes zurückgeführt, sondern auf Jesu Eingreifen, sein Anfassen des Toten und seinen Ruf aufzustehen.

Erst recht aber stellt sich das Verhältnis der Synoptiker zu A so, daß in A der Wundercharakter der Werke Jesu mehr zurücktritt, wenn man beachtet, daß die in B erzählten, von denen in A grundverschiedenen Wunder, von der Weinverwandlung in Kana abgesehen, sämtlich ihre Parallelen bei den Synoptikern haben. Und wie viele gleichen Charakters finden sich außerdem bei ihnen! Es beruht auf unbefangener Empfindung, wenn man ge-

urteilt hat, Jesus werde in den Synoptikern vorwiegend unter dem Gesichtspunkt des Thaumaturgen dargestellt. Davon ist in A das Gegenteil der Fall. Nicht als ob nicht auch dort von vielen Wundern Jesu die Rede wäre; vgl. 2, 23. 3, 2. 4, 45. 6, 2. 7, 31. 10, 32. 12, 37. Aber sie sind nicht Gegenstand besonderen Berichtes. Selbst die drei Wundererzählungen in Kap. 5. 9. 11 haben ihre Bedeutung nicht in dem Wunder selbst. Die Sabbatheilung wird berichtet wegen der dadurch veranlaßten Verfolgung Jesu durch die Pharisäer; die Blindenheilung wegen der dabei sich offenbarenden Verschiedenheit in der Stellung des Volkes zu den Pharisäern und Jesus, was diesem den Anlaß zu den Hirtenparabeln gibt; die Auferweckung des Lazarus wegen der bei dieser Gelegenheit zu Tage tretenden, jede Furcht außer Auge setzenden Liebe Jesu zu seinem Freunde und wegen der ihm selbst unerwartet gekommenen Erhörung seines Gebetes.

Bei dieser Sachlage tritt vollends zu Tage, wie unmotiviert der Vorwurf ist, wenigstens in Bezug auf A, daß die wahrscheinlichsten Wunder Jesu, die Heilungen Dämonischer, hier überhaupt nicht berichtet worden seien. Man müßte schon angeben können, wo eine Dämonenaustreibung der Synoptiker für das Bild Jesu und den Verlauf seines Lebens von solcher Bedeutung gewesen sei, daß sie vor den 3 Wundern in Joh. 5. 9. 11 eine Aufnahme hätte beanspruchen können. Andererseits fällt es dem Verfasser von A nicht ein, von den Kranken, an denen Jesus seine „vielen und schönen Werke“ getan hat, die Dämonischen auszuschließen. Er nennt sie ebenso wenig wie andere Krankengattungen aus den Krankheitskatalogen der Synoptiker: Aussätzige, Taube, Mondsüchtige, Wassersüchtige u. s. w. Ganz schief aber wird die Bestimmung des Verhältnisses der Synoptiker zu A, wenn man meint, das Motiv des Mitleids und der Barmherzigkeit trete im 4. Evangelium zurück hinter dem der Bedeutung der Wunder als Zeichen für Jesu göttliche Sendung. Daß aus Mitleid getane Werke nicht zugleich Beweise der göttlichen Sendung des Täters sein könnten, wird man nicht behaupten wollen. Tatsächlich tritt nun aber Jesu Liebe zu den Hülfsbedürftigen bei den drei Wundern in A charakteristisch genug hervor. Oder welches Gefühl ist es, das nach der Lahmenheilung am Sabbat Jesu seinen Feinden gegenüber das Wort in den Mund legt: „Wenn ein Mensch die Beschneidung empfängt am Sabbat, damit das Gesetz Mosis nicht übertreten werde, zürnet ihr mir darum, daß ich einen ganzen Menschen gesund gemacht habe am Sabbat?“ Die vom Gesetz geforderte Liebe zum Nächsten hat Jesus veranlaßt, den Kranken zu heilen; und so ist er kein Übertreter. Der Blinde aber, dessen sich Jesus angenommen hat, steht für ihn da als eines der von ihm gehüteten Schafe, die die Stimme des Hirten hören, der sie auf gute Weide führt und sein Leben für sie einsetzt. Was aber Jesu Verhalten bei Lazarus betrifft, so gibt es keine synoptische Erzählung, bei der der Drang seiner Liebe überwältigender hervorträte; den warnenden Stimmen der Jünger, nicht nach Judäa zurückzukehren, antwortet er wie der gute Hirt, der sein Leben für die Schafe einsetzt, und als

er an das Sterbelager des Freundes tritt, da beweisen seine Tränen sowie der Dankesschrei zu Gott, wie er ihn lieb gehabt hat.

Diese Geschichte ist zugleich der beste Beweis für die Unrichtigkeit der Behauptung, daß es der Darstellung des 4. Evangeliums an der Anschaulichkeit, an den konkreten Zügen und frischen Farben fehle, die den Synoptikern eigentümlich seien. Was auf guter Beobachtung bei diesem Urteile beruht, geht nicht auf A, sondern auf dessen Umgestaltung durch B zurück. Durch die Einarbeitung späterer Überlieferung in die einzelnen Erzählungen sind diese allerdings mehr oder weniger uneinheitlich und unanschaulich geworden; und dadurch, daß B seine fernliegenden Reflexionen und unrichtigen Deutungen eingemischt hat, ist die Berichterstattung undurchsichtig und stockend geworden. Befreit man A von diesen fremden Zutaten, so treten Berichte zu Tage, die vom ersten bis zum letzten an Schlichtheit und Klarheit der Darstellung, an Fülle konkreter, anschaulicher Züge, an einem von jedem Chronikenstil weit entfernten persönlichen Ton ihresgleichen suchen und jedenfalls die synoptische Darstellung überbieten. Der Beweis dafür ist in der Auslegung erbracht worden. Einzelne Beispiele anzuführen, hat keinen Sinn, da das Gesagte von jeder einzelnen Perikope gilt.

Dazu kommt schließlich die völlige Selbständigkeit des Berichts in A gegenüber dem der Synoptiker. Nirgends hat sich irgend welche Abhängigkeit oder gar eine direkte Bezugnahme gezeigt. Wo derartiges stattfindet, ist es immer als von B stammend nachgewiesen worden. Die Beurteilung des 4. Evangeliums als einer Ergänzung der Synoptiker hat gegenüber von A nicht einen Schein des Rechts. Bei der Frage nach dem Verfasser wird dieser Punkt noch einmal zur Erörterung kommen.

4. Die Reden und Lehrstücke der Grundschrift, und ihr Verhältnis zur Bearbeitung und zu den Synoptikern.

Fast stärker noch als in den erzählenden Partieen ist die Differenz zwischen dem 4. Evangelium und den Synoptikern in den lehrhaften Stücken. Der Unterschied bezieht sich ebenso sehr auf die Form wie auf den Inhalt.

Was die Form betrifft, so glauben auch konservative Forscher zugeben zu müssen, daß die Lehrweise Jesu, wie sie die Synoptiker geschichtlich treu aufbewahrt hätten, im 4. Evangelium stark durch das Medium johanneischer Ausdrucks- und Anschauungsweise bestimmt worden sei. Die konkrete Unmittelbarkeit der Rede Jesu, seine knappe gnomenartige Ausdrucksweise sei ersetzt worden durch eine mehr reflektierende, abstrakte Sprache, durch eine gewisse Monotonie in einer nicht dialektisch vordringenden Beweisführung, sondern in den kreisförmigen Wendungen einer denselben Gedanken variierenden Sprechart. So gewiß diesem Urteil richtige Beobachtungen zu Grunde liegen, so einseitig ist es doch, in den Synoptikern die genaue Wiedergabe der Redeweise Jesu finden zu wollen und seine Eigenart in einem Gegenstück zur

alttestamentlichen Spruchweisheit zu sehen. Die Untersuchung der Parallelberichte der Synoptiker lehrt, daß die Überlieferung nach und nach Jesu Sprüche im Sinne von allgemein gültigen Wahrheiten verstand und die geschichtlichen Situationen in Vergessenheit geraten ließ, die solche Äußerungen Jesu hervorgerufen hatten, welche ganz speziellen Sinn besaßen und bei ihrer Anwendung auf andere Verhältnisse im Gemeindeleben der späteren Zeit geradezu um ihren ursprünglichen Sinn kamen. Die Erinnerung an die Reden Jesu hielt in den meisten Fällen nicht den Gedankengang fest, sondern fixierte nur gewisse scharf hervorstechende Einzeläußerungen und diese dann oft genug ohne Erwähnung der Situation, in der sie gefallen waren. Die großen Redekomplexe bei Matthäus sind dafür charakteristische Beispiele. Ihnen stehen allerdings die johanneischen Reden Jesu als etwas vollständig andersartiges gegenüber.

Wie es nun aber eine der Hauptaufgaben der Erklärung der synoptischen Reden ist, die Situationen zu erkennen, aus denen die einzelnen Worte stammen, und von den richtig verstandenen einzelnen Worten Rückschlüsse zu machen auf die Gedankengänge, von denen sie Teile sind, so beim 4. Evangelium, zu erkennen, wie weit die lehrhaften Stücke durch die Zusätze von B alteriert worden sind. Erst von da aus läßt sich mit Nutzen die Frage beantworten, in welchem Verhältnisse die Überlieferung der Rede Jesu im 4. Evangelium und die in den Synoptikern zu einander stehen. In der Erklärung des Textes des 4. Evangeliums habe ich bei den Hirten- und Weinstocksparabeln angedeutet, wie sich im konkreten Falle das Verhältnis der Reden Jesu in den Synoptikern zu den von A verhält (vgl. S. 225. 309f.). Die traditionell kritische Anschauung ist die, daß an Stelle der synoptischen Parabeln mit ihrer konkreten Schilderung und ihren lebensfrischen Farben die undurchsichtige, nach trockener Schriftgelehrsamkeit riechende Allegorie getreten sei. Beides ist unrichtig. Bei den synoptischen Parabeln gibt es viele Abstufungen, und die Parallelberichte zeigen, wie sich in der dort fixierten Überlieferung ursprünglich rein parabolische Reden zu Allegorien umgestaltet haben. Die beiden Hauptbilderreden in A, die vom Hirten und vom Weinstock, zeigen die reinste Form der Parabel, die dann aber von B zur Allegorie umgebildet worden ist. Sie haben aber vor den meisten synoptischen Parabeln das voraus, daß sie als Worte Jesu aus Situationen, die die Überlieferung in der Erinnerung behalten hat, die Möglichkeit geben, genau ihren ursprünglichen Sinn und Zweck erkennen und mit vollkommener Sicherheit bestimmen zu lassen, wie sie durch Anwendung auf die Verhältnisse einer späteren Zeit durch B ihren ursprünglichen Charakter eingebüßt haben. Alles, was man zu Lobe der synoptischen Parabeln gesagt und den johanneischen Allegorien abgesprochen hat, gilt im höchsten Grade jenen Stücken aus A.

Ähnliches gilt von den Reden Jesu in A überhaupt. Freilich, wie sie jetzt dastehen, ist das oben abgegebene Urteil über sie im Rechte. Aber ihre Monotonie, der Mangel an klarer Bewegung der Gedanken und Frische der

Darstellung, die schwebenden Allgemeinheiten und die schillernde Doppelsinnigkeit gehen, wie in der Erklärung bis ins einzelste nachgewiesen ist, zurück auf die Bearbeitung, die sie erfahren haben. Wenn es gelingt, den sie bedeckenden Firnis zu beseitigen, so zeigen sie eine Unmittelbarkeit des Empfindens und eine Konkretheit der Gedanken, die sie in keiner Beziehung hinter denjenigen der Synoptiker zurücktreten lassen.

Auch was ihren äußeren Umfang anbelangt, stellt sich das Verhältnis zwischen A und den Synoptikern anders, als man bisher zu urteilen gewohnt war. Nirgends stehen in A breite und unübersichtliche Redestücke; die meisten der langen Reden sind durch Ausscheidung der Einschübe und Zusätze zu knappen, leicht übersehbaren Äußerungen geworden. Man vergleiche die Nikodemusrede, die ganze drei Verse umschließt, die zudem noch durch eine Zwischenfrage des Nikodemus unterbrochen sind (3, 3. 10f.); die Johannesrede 3, 27—36, von der ebenfalls nicht mehr als drei Verse (27. 29f.) dem Original angehören; die langen Reden in der Perikope von der Samariterin (4, 7—38), von denen nur der kurze, inhaltreiche Dialog v. 7. 9f. 19f. 21a. 22. 23—25 übrig bleibt. Und wie knapp werden die Reden in Kap. 6 und 8! Von den langen allegorischen Ausführungen in Kap. 10, 1—18. 26—28 bleiben die Parabeln v. 1—5. 11—15. 16a. 18b. Die lehrhaften Ausführungen bei der Blindenheilung wie bei der Auferweckung des Lazarus fallen ganz dahin. An zwei Stellen der Darstellung stehen größere Redekomplexe, deren Recht und Bedeutung ohne viele Worte einleuchtet: bei Jesu Auseinandersetzung mit den Judäern am Wendepunkt seines Geschickes auf dem zweiten Passahfeste und bei seinem Abschied von den Jüngern unmittelbar vor der Gefangennahme. Aber wie anders stellen sie sich dem dar, der eingesehen hat, was sie an späteren Bestandteilen in sich tragen. Aus der Rede nach der Lahmenheilung fällt zunächst der ganze Abschnitt 5, 19—29 fort, und der jetzt in der zweiten Hälfte von Kap. 8 stehende ursprüngliche Schluß der Rede ist, wie ein Blick auf die Übersetzung zeigt, sehr zusammengeschrumpft. Immerhin liegt hier ein großes Redestück vor, zumal wenn man beachtet, daß 7, 19—24 noch dazu gehört. Die Ausdehnung allein stellt es aber kaum in Gegensatz zu den synoptischen Reden. Wie konkret ist zudem sein Inhalt, wie deutlich überall die Beziehung auf die Situation, aus der es hervorgewachsen ist, wie klar sein Gedankenfortschritt, wie packend seine Steigerung! Von den daran sich anschließenden Reden Jesu bei seinen Wanderungen durch Judäa ist die vom Lebensbrot die längste. Aber sie ist doch garnicht in Vergleich zu stellen zu den großen synoptischen Reden, nicht bloß der Länge wegen, sondern besonders auch deshalb, weil sie überhaupt keine uno tenore hinfließende Rede, sondern ein lebhafter Dialog ist. Erst recht gilt das von den drei Reden 8, 12—35, die nur ganz kurze Auseinandersetzungen zwischen Jesus und seinen Gegnern, bezw. seinen ungefestigten Anhängern, darbieten. Und nun die Abschiedsreden 13, 31—17, 26! Wie stark sie reduziert sind, zeigt die Übersetzung. Wie konkret, wie klar disponiert, wie schnell fort-

schreitend sie sind, erkennt man schon beim flüchtigen Durchlesen. Und nicht minder, daß auch hier nicht ein Lehrstück breit abgehandelt wird, sondern daß Jesu Worte hervorgehen aus einer gespannten Situation, daß sie in beständigem Kontakt bleiben mit den Jüngern und ihren Gefühlsäußerungen, daß sie in freier Weise sich eine Zeitlang an Gott richten und schließlich einmünden in das kommende Ereignis. Statt lähmender Monotonie geradezu dramatische Spannung!

Nun meint man aber, was den Inhalt der Reden betrifft, einen Unterschied zwischen dem 4. Evangelium und den Synoptikern zu erkennen, der unbedingt zu ungunsten des ersteren gedeutet werden müsse. Während in diesen Jesus religiös sittliche Forderungen an das Volk stelle, sei im 4. Evangelium Jesus selbst, seine göttliche Natur und die ihm eigene Würde der Gegenstand der Reden; sie seien durchweg Selbstzeugnis. Das weise in die spätere Zeit, wo nicht so sehr die Forderungen der Bergpredigt, als die Christologie Inhalt der christlichen Lehre sei: Jesus aber gehöre nicht in das Evangelium.

Ein solcher Unterschied ist tatsächlich, wenn auch in gewisser Begrenzung, zwischen den Synoptikern und dem 4. Evangelium vorhanden; ja auch zwischen jenen und A läßt sich eine ähnliche Verschiedenheit beobachten. Auch hier steht die Person Jesu im Vordergrunde. Freilich im Gespräch mit Nikodemus und der Samariterin ist davon nichts zu spüren, und in den Abschiedsreden tritt Jesu Werk und Geschick hinter dem zurück, was über der Jünger Aussichten und Aufgaben ausgeführt wird. Aber in den anderen Reden steht allerdings die Person Jesu voran. Das hat jedoch nicht dogmatische, sondern geschichtliche Gründe und hängt aufs engste zusammen mit der eigentümlichen Darstellung des Verlaufes der Tätigkeit Jesu in A im Unterschied von den Synoptikern. Seiner rein positiven Tätigkeit in Redenhalten und Wundertun wird in A überhaupt nur andeutend gedacht. Der Täufer weist hin auf seine großen Erfolge in Judäa (1, 15), Jesus erinnert beiläufig an sein Lehren (3, 11), der Erzähler an seine Wunder in Judäa (2, 23) und deren Fehlen bei Jesu erstem Auftreten in Galiläa (4, 45). Die lange erfolgreiche spätere Tätigkeit in Galiläa wird mit ein paar Sätzen in Kap. 4 und 7 abgetan. Die ganze Darstellung konzentriert sich auf die Ereignisse, die für Jesu Geschick maßgebend waren und die Feindschaft zeigen, die ihn in den Tod gebracht hat.

Damit ist gegeben, daß seine Person bei den Reden im Vordergrunde stehen muß und nicht die Lehre von der Gerechtigkeit und dem Reiche Gottes. Sein Vorgehen im Tempel motiviert Jesus zunächst 2, 16 aus rein sittlichen Motiven. Als man aber nach der Autorisierung zu seiner Tat fragt und ein Zeichen begehrt, muß er mit einer Bemerkung über sich selbst (2, 19) antworten. Jesu Forderung der Neugeburt an Nikodemus hat zunächst mit seiner Person nichts zu tun; aber des Pharisäers Gegenfrage führt schließlich auch hier dahin, daß des passiven Widerstandes der führenden Kreise zu des Täufers und seiner eigenen Tätigkeit gedacht wird (3, 11). Von dem Gespräch mit

der Samariterin abgesehen haben alle folgenden Reden eine durch die Situation bedingte apologetisch-polemische Eigenart. Das ist aber in den Synoptikern da, wo sich ähnliche Situationen finden, nicht anders.

Durch B wird allerdings jene Eigenart von A ganz umgestaltet. Typisch für diese Metamorphose ist sofort die Rede vor Nikodemus, wo an die Worte aus A, in denen zum Schluß nur des gemeinsamen Zeugnisses des Täufers und Jesu gedacht wird, in 3, 12—21 ein breiter christologischer Abschnitt angeschlossen wird. Was sich hier findet, wiederholt sich bei allen folgenden Reden. Wenn man sich nun nicht davon überzeugen kann, daß die synoptische Darstellung des Geschicks Jesu die geschichtliche ist, wonach sein Lebensende nichts anderes war als die notwendige Erfüllung der göttlichen Vorherbestimmung und der alttestamentlichen Weissagung, sondern in seinem Tode das Resultat einer sich entwickelnden Feindschaft gegen seine Person sieht, so wird man auch nicht sagen können, daß in seinen Reden seine Person keinen Platz gehabt haben könne. Das ist undenkbar. Es wird sich nur fragen, ob die Berücksichtigung seiner Person bedingt ist durch die berichtete historische Situation oder durch die Interessen der kirchlichen Christologie. Zu dem Ende wird man den ganzen Verlauf der Darstellung in A durchgehen müssen.

A charakterisiert die Person Jesu bei ihrem Auftreten als das Licht (1, 7): eine bildliche Vorstellung, die aus der Bezeichnung von Propheten und Lehrern bekannt ist (vgl. Apok. Bar 77, 13ff. Matth. 5, 14; auch Phil. 2, 15), und an der speziell auch der Täufer teilnimmt (5, 35). In Joh. 1, 6ff. handelt es sich nun aber um das Licht im besonderen Sinne, wie es die Weissagung von dem Messias und seiner Zeit in Aussicht gestellt hat (vgl. Jes. 9, 1. 42, 6. 49, 6. Matth. 4, 12ff. Luk. 1, 78f. 2, 32). Damit ist von vornherein die Grundvorstellung über Jesus gegeben, die in A immer wiederkehrt, und zwar durchaus nicht immer mit Betonung des messianischen Moments. Das Bild des Lehrers, bezw. Propheten, und das des Messias stehen nicht scharf abgegrenzt neben einander, sondern laufen in einander über. Das wolle man im Auge behalten, wenn ich jene beiden Gesichtspunkte, unter denen die Person Jesu in den Reden erscheint, gesondert von einander zur Darstellung bringe.

Der Grund des Prophetentums Jesu ist die göttliche Sendung (vgl. 1, 6). Auf eine solche weist er immer wieder hin (7, 16. 8, 26. 42. 17, 25). Sein Auftreten und Lehren beruht nicht auf eigenem Entschluß, sondern auf Gottes Erwählung und Befehl (10, 36). Ein solcher ist ihm zugegangen und geht ihm fort und fort zu durch Offenbarungen, in denen er Gott schaut und seine Stimme hört (3, 11. 5, 30). Somit geschieht sein Auftreten nicht im eigenen Namen, wie das bei falschen Propheten der Fall ist, sondern, den alttestamentlichen Männern Gottes entsprechend, im Namen Gottes (5, 43). Seine prophetische Tätigkeit besteht vor allem im Zeugen, im Verkünden des Willens seines Entsenders (3, 11). Und so liegt es Jesu an, immer wieder

hervorzuheben, daß seine Lehre nicht seine eigene Erfindung sei, sondern Gottes Auftrag (5, 30. 6, 32. 7, 16. 19. 22f. 10, 16. 8, 28, 15, 15). Äußerliche Bestätigung empfängt er durch die Zeichen, die er tut (3, 2. 10, 32). Wie ein Elia durch sein Gebet Wunder wirkte (1 Reg. 18, 17—24. Jak 5, 17f.), so traut man Jesu Gleiches beim Tode des Lazarus zu (11, 22). Als Verkünder der göttlichen Offenbarung weiß er sich unter dem Schutz seines Entsenders, er wird von ihm nicht verlassen, weil er seinen Willen tut (8, 29. 16, 32). Wie Jesus in allen diesen Zügen sich deckt mit den Vertretern des alttestamentlichen Prophetentums, so verbinden sie ihn mit Personen gleichen und verwandten Berufs in seiner Gegenwart. Vor allem tritt die Gemeinsamkeit des Berufs mit dem Täufer hervor. Beide sind von Gott gesandt (1, 6); beide haben göttliche Offenbarungen und prophetische Schauungen (1, 33f. 3, 11); beide wirken zusammen und stehen neben einander als Lichter unter dem Volk (3, 22f. 5, 35). Aber auch mit seinen Jüngern faßt er sich als zu gleichem Werk bestimmt (9, 4) und mit gleicher Ausrüstung versehen (14, 12. 17, 14. 17) zusammen, wie sie mit ihm das allgemeine Geschick der Entsandten Gottes in der Welt zu teilen haben (15, 18ff. 17, 14). Nicht minder erscheint der nach Jesu Fortgang zu erwartende Fortsetzer seines Werkes, der Paraklet, als ein Prophet, der wie Jesus der Welt den Willen Gottes bezeugt (16, 7ff.).

In dieser seiner prophetischen Eigenart steht Jesus gegenüber der Schultheologie, die bald ihm, dem Galiläer, dessen Gelehrsamkeit doch dem Volk imponiert (7, 15), ohne weiteres das Prophetentum abspricht (6, 42. 7, 52), die bald die eigenen Fragen unfruchtbarer Schriftgelehrsamkeit gutmütig mit ihm zu verhandeln geneigt ist (3, 2). Diese Leute besitzen keine göttliche Sendung, sondern haben lediglich die eigene Ehre im Auge und kommen bei aller Beschäftigung mit Gesetz und Propheten nicht zu deren richtigem Verständnis (5, 39ff. 7, 19—24). Dem Volke gegenüber hat Jesus die Mission, ihm den Willen und Namen Gottes zu offenbaren (3, 11. 17, 6), von der göttlichen Wahrheit zu zeugen (18, 37), ihm sein Wort zu geben (17, 14). Die Aufnahme dieses Wortes läßt erkennen, daß ihm für das geistliche Leben dieselben Kräfte innewohnen wie dem Brot, das die Menschen ernährt und am Leben erhält (6, 27ff. 68). So vergleicht Jesus seine Tätigkeit auch mit der des Hirten, der seine Schafe auf gute Weide führt (10, 3f.). Aber bei der Austeilung der göttlichen Speise trägt er Sorge, daß nichts verloren geht und an Unwürdige verschwendet wird (6, 37. 39). Damit ist schon angedeutet, daß sein Prophentum auch insofern dem alttestamentlichen gleicht, als nur ein Teil des Volkes in ihm einen Boten Gottes erkennt (3, 2. 4, 19. 7, 40. 52); die andern widerstreben seinen Forderungen und machen mit seinen Gegnern gemeinsame Sache (15, 18. 17, 14). Wenn sie dabei seine prophetischen Ansprüche als Überhebung hinstellen (6, 41f.), so begegnet er ihnen mit dem Hinweis auf das allgemeine Prophetentum der messianischen Zeit (6, 45). Aber wie der Täufer, obwohl er in Jesus einen prophetischen Mitarbeiter sah (3, 27.

29f.), doch zugleich in ihm den größeren erblickte (1, 15, 27), so spielt Jesus auf eine alttestamentliche Weissagung, Deut. 18, an, in der nach Auffassung der späteren Zeit nicht vom Prophetentum überhaupt, sondern von dem Propheten der Endzeit die Rede ist (5, 30ff.).

Damit ist der Punkt erreicht, wo sich an das Prophetentum Jesu das seines Messiastums anschließt. Wie die beiden Vorstellungen in einander überfließen, erkennt man schon aus 1, 46, wo die 5, 30ff. verwandte Moseweissagung nicht sowohl auf den Propheten, als vielmehr auf den Messias angewendet wird (vgl. 1, 50). Und die Samariterin sieht in dem erwarteten Messias denjenigen, der ihnen das ausführen werde, was Jesus, den sie für einen Propheten gehalten, eben getan hat (4, 25). Andererseits steht im Volksurteil der Prophet noch als etwas Besonderes neben dem Messias (7, 40f.). Wichtig für die Bestimmung des Verhältnisses dieser beiden Personen der Endzeit zu einander in A sind die Beziehungen auf messianische Weissagungen. Ist in 1, 34 nicht „der Sohn Gottes", sondern „der Erwählte" Gottes zu lesen, so wird damit auf den Knecht Gottes Jes. 42, 1 hingewiesen, also auf denselben Typus, an den der Erzähler am Schluß der öffentlichen Tätigkeit Jesu erinnert 12, 38. Der Hinweis auf die dem Abraham gegebene Verheißung 8, 56 bedeutet für die nähere Bestimmung der Person des Erwarteten nicht viel; andererseits schaltet der Hinweis auf Zach. 9, 9 in der Geschichte vom Einzug Jesu in Jerusalem 12, 15 die kriegerischen Züge aus dem Bilde des Messias aus. Die, welche aus dem Volke in Jesus den Messias sahen, waren dazu einerseits durch die Menge seiner Zeichen, andererseits durch die Kraft seiner Rede überzeugt worden (7, 31, 41), also durch Eigentümlichkeiten, die das Bild des Messias mit dem des Propheten gemeinsam hat. Das spezifisch Messianische tritt einerseits in den Namen hervor, die er erhält: Messias, Christus (1, 42. 7, 26), Gottes Widder (1, 36), Menschensohn (1, 52. 6, 27), Gottes Sohn ([1, 34.] 1, 50. 10, 36), König Israels (1, 50), Bräutigam des Volkes (3, 29f.). Alle aber zeigen in den Zusammenhängen, in denen sie stehen, völliges Freisein von politischer Bestimmtheit. In der Gegenwart erscheint Jesus als der direkte Gegensatz zu einem Feinde der über Israel herrschenden Gewalt, die er als eine von Gott gesetzte ansieht (19, 11); die Freiheit, die er in Aussicht stellt, ist nicht die politische, sondern die sittliche, bezw. die in der Zukunft liegende, nicht durch menschliche Gewalttat, sondern durch Gottes wunderbares Eingreifen zu stande kommende (8, 34f.). Er sieht einer zukünftigen von Gott geschaffenen Ordnung entgegen, dem Königreich Gottes, dem ewigen Leben (3, 3), in der für ihn Werke in Aussicht stehen, die das prophetische Tun weit überragen: er wird den Tempel der Zukunft bauen (2, 19) und das Volk mit heiligem Geiste taufen (1, 33. 7, 37f. 20, 22).

Jesu Erwählung zum Propheten und Messias Israels beruht nun aber auf einem besonderen Verhältnis zu Gott, zu dessen Charakterisierung er eine der messianischen Bezeichnungen, nämlich „Sohn Gottes", benutzt. Er redet von

Gott durchweg als von seinem Vater. In unbedingtem Gehorsam tut er, was der Vater ihm befiehlt (8, 29. 14, 31. 15, 10); er ist durchaus willenseins mit ihm (10, 30. 34ff. 17, 23); er kennt ihn aufs genaueste (10, 15), sieht ihn, hört seine Stimme und vernimmt seine Rede (3, 11. 5, 30. 37. 12, 28). Aber er ist weit davon entfernt, in blasphemischer Weise, wie seine Feinde ihm das nachsagen, sich Gott gleich, zu einem physischen Gottessohn zu machen. Hierfür ist seine ausdrückliche Erklärung 10, 36 von besonderer Bedeutung, nach der er auf den Titel Gottessohn ebenso gut ein Anrecht habe, wie die in Psalm 82 (81), 6 als Götter angeredeten Richter in Israel. So faßt er sich gerade als Gottes Sohn mit seinen Jüngern zusammen, die er, weil sie in Gott ihren Vater haben, als seine Brüder bezeichnet (20, 17). Denen, welche an ihn glauben, gab er Befugnis, Gottes Kinder zu werden (1, 12).

Wie hier in der Darstellung der Person Jesu als des Sohnes Gottes nie die Grenze des Menschlichen überschritten wird, so ist es nicht überflüssig, im einzelnen nachzuweisen, daß in A in ganz besonderer Weise die Züge unverkürzter Menschlichkeit in Jesu Bilde sich zeigen. Daß von ihm ausdrücklich berichtet wird, wie er den Bedürfnissen des Körpers unterworfen gewesen sei (4, 6f.), wie er durch Flucht vor seinen Feinden sich retten mußte (7, 1. 10. 8, 59. 10, 39. 11, 54. 12, 36), wie er gleich anderen Menschen in seinem Wirken durch die Verhältnisse gebunden war (9, 4), wie er über die Zukunft und die unsichtbare Welt in seinem Wissen begrenzt war (4, 44ff. 6, 67. 71. 14, 2f.), daran braucht kaum erinnert zu werden. Dagegen ist es außerordentlich bemerkenswert, welch reiche Skala von Stimmungen in den Verhandlungen mit seinen Feinden wie mit seinen Freunden uns entgegentritt. Hier trifft man den vollkommenen Gegensatz zum Ausdruck eines objektiven göttlichen Orakels oder der Proklamation einer feststehenden kirchlichen Lehre, ja auch nur einer durch Einwürfe der Zuhörer nicht gestörten Predigt: den lebhaftesten Dialog, in dem Jesus allen Einwendungen nachgibt, und wo das Verhalten seiner Hörer in allen Schattierungen der Stimmung bei ihm nachklingt. Wie wechselt der Zorn über den Unfug im Tempel 2, 16ff. mit stolzem, optimistischem Messiasbewußtsein. Wie schroff reagiert er auf die Höflichkeit des Nikodemus 3, 2f., und wie unbarmherzig legt er dessen bescheidener Zwischenfrage gegenüber die Unentschuldbarkeit seiner Unwissenheit bloß 3, 9—11. Wie freundlich knüpft er an die überraschte Rede der Samariterin an und führt sie Stufe für Stufe bis an die Erfüllung ihrer messianischen Erwartung 4, 9f. 19ff. Welche Mannigfaltigkeit der Stimmungen enthält die Rede bei der Lahmenheilung: ausgehend von der Rechtfertigung seiner angeblichen Sabbatschändung vor dem Gesetze und der Bitte um ein gerechtes Gericht erhebt er sich zu dem Hinweis auf das Zeugnis des Täufers und Gottes selbst für ihn; seine Indignation wächst, indem er herausstellt, daß seine Gegner, ganz erfüllt von eitler Ruhmsucht, diese Zeugen nicht kennen und achten und somit das gerade Gegenteil von Mosesjüngern und Abrahamssöhnen sind. Diese leidenschaftliche Steigerung der Stimmung hat zu ihrer naturgemäßen Reaktion den

Steinigungsversuch seiner Gegner (8, 59). Wie anders die Schattierungen in dem Gespräch über das Lebensbrot 6, 27ff. Vom sinnlichen sucht er das Volk auf das übersinnliche Gebiet zu führen, wobei er den Widerwilligen zu bedenken gibt, daß er die ihm verliehene Gottesgabe nicht an Unwürdige verschwenden werde. Als diesem scharfen Bescheid gegenüber seine Zuhörer murren und ihn der Selbstüberhebung anklagen, wie freundlich und demütig beschwichtigt er sie und schließt seine Rede mit einem vollen harmonischen Ausklang über die Heilswirkung dessen, was er ihnen bietet. Witzig ist es, wie er 8, 15ff. den Pharisäern antwortet, als sie ihn mit der eigenen Rede fangen wollen. Tief tragisch beginnt das Abschiedswort an seine Feinde 8, 21—29. Ihrem frechen Einwurf 8, 25 entgegnet er mit scharf abbrechender Wendung, um dann aus der Tragik der gegenwärtigen Situation zum Ausdruck tiefen Friedens und getroster Zuversicht zu kommen. Wie blitzt aus der Trübsal seines sich neigenden Geschicks das Bewußtsein seiner messianischen Sendung auf 7, 37f.; welch schlichten Stolz gegenüber den bankerotten Volksführern zeigen die Hirtenparabeln; wie beruhigend und demütig stellt er sich am Tempelweihfest den ihn umringenden Feinden gegenüber (10, 22ff.); wie feierlich in seiner Todesbereitschaft klingt der letzte Appell an seine Feinde 12, 24—36 und wie ruhig der Rechenschaftsbericht über seine Tätigkeit vor dem Volke 12, 44—50. Welche unendliche Mannigfaltigkeit in den Stimmungen und im Ausdruck des Gefühls zeigt sich in allen diesen Reden. Dabei läßt sich als besonders charakteristisches Kennzeichen für die individuelle Lebendigkeit der Reden erkennen, wie gegen Ende der Tätigkeit Jesu nach den kecken Angriffen und schroffen Abweisungen des Anfangs der Ton seiner Worte immer ruhiger wird.

Nicht minder groß zeigt sich die Manigfaltigkeit der Stimmungen Jesu im Verkehr mit den Seinen. Hier ist alles beherrscht von dem Grundton, den der Verkehr mit den Jüngern von Anfang an (1, 14) gehabt hat, und der seinen charakteristischen Zug zeigt in dem Verhältnis zu dem ungenannten Jünger, den Jesus lieb hatte und den er am Ende seiner Mutter als Sohn zuführte. Wie zart ist seine Rücksichtnahme auf den Täufer 4, 1; wie tief die Trauer beim Wanken der Jünger 6, 66ff.; wie energisch der Appell an ihr sittliches Gefühl 8, 31ff. Am reichsten und mannigfaltigsten zeigen sich die Äußerungen der Liebe Jesu in den Abschiedsreden, die durch 13, 1 gerade nach dieser Seite hin eine bedeutsame Einleitung erhalten haben. Ich verweise auf das S. 353f. Bemerkte. Die geschichtliche Einleitung zu diesen Reden 13, 1—30 zeigt die intensivsten Äußerungen menschlicher Stimmung bei Jesus: zuerst der ruhige Ernst der symbolischen Handlung der Fußwaschung; dann die eindringliche Auseinandersetzung mit dem widerstrebenden Petrus. Deren letztes Wort „Ihr seid nicht alle rein“ bewirkt, wie der Erzähler zu bemerken nicht unterläßt, eine Gemütserschütterung Jesu, die in dem Klageruf über den Verräter ergreifenden Ausdruck findet 13, 21. Aber dem plötzlichen Ausbruch der Empfindung gibt Jesus keine weitere Folge;

der Lieblingsjünger erhält von ihm den Bescheid, daß er es ihm in unauffälliger Weise andeuten werde, wen er gemeint, und dann entläßt er Judas mit dem tiefernsten Worte: „Was du tust, tue bald.“ Die Spannung dieser Situation zittert, wie in der Erklärung gezeigt ist, bei dem Berichterstatter nach. Eine ähnliche Gemütserschütterung Jesu ereignet sich nach seinem Einzug in Jerusalem: Im Gegensatz zu der Ratlosigkeit seiner Feinde redet er zuerst von der, menschlich gesprochen, Aussichtslosigkeit seiner Lage. Er muß als Weizenkorn in die Erde fallen und sein Leben verlieren. Aber noch einmal bäumt sich sein Gefühl dagegen auf. In der Erschütterung seiner Seele angesichts dieses Ausganges gerät seine Festigkeit für einen Augenblick ins Schwanken, wie die drei einander folgenden Fragen zeigen: Was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde? Aber bin ich dazu in diese Stunde gekommen? Aber schon glätten sich die Wogen seiner Seele. Was seines Lebens Leitstern gewesen, bricht aus dem Dunkel hervor: „Vater, verherrliche deinen Namen“; und durch eine Himmelstimme vollends gestärkt richtet er den Blick auf die ewige Vollendung. — Nicht minder tief schaut man in dies menschlich tief bewegte innere Leben Jesu hinein in der Geschichte von der Auferweckung des Lazarus: Die Liebe zum Freunde; der sofortige Entschluß trotz der Warnungen der Jünger, zu seiner Rettung in das ihm gefährliche Judäa zu eilen; die Gemütserschütterung beim Anblick der weinenden Trauergesellschaft; seine eigenen Tränen bei dem Totenlager des Freundes; der Ruf des Dankes für die unerwartete Gebetserhörung; der Schrei, mit dem er den aus der Gewalt des Todes zu neuem Leben erweckten Freund begrüßt!

Wer alles dieses unbefangen auf sich wirken läßt, wird gestehen müssen, daß A tiefer hineinschauen läßt in das menschliche Seelenleben Jesu, als es die Synoptiker tun, und ein Bild von der Person Jesu entwirft, das fern von jeder dogmatischen Stilisierung ist und in höchster Lebendigkeit und Anschaulichkeit herauswächst aus den geschilderten geschichtlichen Situationen.

Daß man diese Züge im 4. Evangelium so oft verkannt hat, ist dadurch bedingt, daß jenes Bild Jesu durch B eine Ergänzung und Übermalung erhalten hat, durch die ihm all sein natürlicher Schmelz und Zauber genommen ist. Nach der eingehenden Untersuchung des Textes bedarf das keines weiteren Beweises mehr; einige Beispiele werden die Tatsache wieder in Erinnerung rufen. Was wird aus dem Bild des von jeder Menschengefälligkeit freien Bußpredigers dem Nikodemus gegenüber, wenn 3, 13—21 über den präexistenten eingeborenen Gottessohn, seine Sendung auf die Erde, seine Erhöhung an das Kreuz, über Glaube und Unglaube ihm gegenüber, über ewiges Leben und Gericht gepredigt wird? Was wird aus dem Freund des Bräutigams in der Ausführung 3, 31—36; was aus dem barmherzigen Krankenheiler in 5, 19—29? An die Stelle des von Gott erwählten Propheten und Messias tritt das Bild des inkarnierten Gottes. In der Rede 6, 27ff. wird aus dem Brot, das der Vater Jesu zur Mitteilung gibt, er selbst, ja sein Fleisch und Blut.

Aus seiner Entsendung unter das Volk der Herabstieg des Präexistenten auf die Erde; aus seinem Fortgehen an einen anderen Ort sein Aufstieg in den Himmel; aus dem Tageslicht, in dem er wandelt, wird er selbst als Licht der Welt; aus dem Teich Siloah, zu dem er den Kranken schickt, wird er, der von Gott Geschickte. Aus der Willigkeit, sein Leben für die Seinen zu wagen, wird die göttliche Fähigkeit, je nach Belieben sein Leben zu lassen und wieder zu nehmen. Aus dem an der Leiche des Lazarus Weinenden in dem Gefühl, daß der Tod über sein Gebet gesiegt habe, der ruhig klare Gott, der von vornherein seiner Macht über den Tod gewiß ist, der der Bitte der Schwestern sofort zu kommen, mit zweitägigem Zögern in Peräa antwortet, der dem Jammer der Schwestern gegenüber mit voller Ruhe seine Macht über den Tod auseinandersetzt, der den Verwesungsgeruch des 4 Tage im Grabe Gelegenen nicht fürchtet, sondern Lazarus mit Allmachtsruf sofort zu neuem Leben erweckt. — —

Genug! Diesem Christusbilde gegenüber sind die Einwendungen der Kritik im Rechte. Das ist nicht der Jesus der Geschichte, sondern der, welcher der Dogmatik des 2. Jahrhunderts entnommen ist, und sofern dieses mehr oder weniger den Inhalt der Reden des 4. Evangeliums ausmacht, stehen sie allerdings denjenigen der Synoptiker als etwas durchaus Fremdartiges, geschichtlich Inferiores gegenüber. Den Quellen dieser Darstellung weiter nachzugehen ist in einer Untersuchung, die die Bedeutung des 4. Evangeliums für die Geschichte Jesu herausstellen will, nicht weiter am Platze.

Wenn sich in A die Reden mit der Person Jesu beschäftigen, so hat das seinen Grund in dem, was A vom Leben Jesu berichtet: nämlich seinen Kampf mit den Oberen des Volkes und den Judäern, der ihn in den Tod brachte. Der Person Jesu wird in polemisch-apologetischer Hinsicht gedacht. Jesus ist zur Selbstbehauptung gezwungen. Des positiven Zwecks seiner Predigttätigkeit ist damit nicht gedacht. Sie tritt in A aus den genannten Gründen nur wenig zu Tage und auch da zum Teil nur im Gegensatz zu den Pharisäern. Als Nikodemus, der Meister Israels, ihn besucht, um mit ihm über schriftgelehrte Fragen sich zu unterhalten, wirft er ihm als das Eine Notwendige die Forderung entgegen, ein neuer Mensch zu werden, wenn er das Reich Gottes sehen wolle. Auf dessen Frage, wie das geschehen könne, spricht er zuerst seine Verwunderung aus, daß er, ein Schriftgelehrter, der sich mit Mose und den Propheten beschäftige, das nicht wisse; und verweist dann auf seine und des Täufers Predigt, die er und seine Genossen nicht annehmen. Für den Charakter dieser Predigt ist die sie begleitende Taufe bedeutsam, das Symbol der Reinigung von Sünden (3, 22. 26. 4, 1). Hierauf weist Jesus bei der Fußwaschung zurück (13, 10. 15, 3). Gegen die Sünde und ihre Knechtschaft richtet er sich, über die man sich durch Vertrauen auf die Abrahamssohnschaft nicht täuschen lassen soll (8, 31—35). Er bekämpft die Sünde in ihren verschiedenen Formen; die Fleischeslust, deren Folge körperliches Elend ist (5, 14); die Habsucht, die das Haus Gottes zum Kaufhaus

macht (2, 13ff.); die Ehrsucht, die zur Menschenfurcht wird (5, 44. 12, 43); die tote Gesetzlichkeit und Selbstsucht, die der aus Gott stammenden Liebe zu dem Nächsten bar ist (5, 42. 7, 19—23. 13, 34). Im Kampf wider die Sünde, im Gehorsam gegen den geoffenbarten Gotteswillen werden die Menschen Früchte der Gerechtigkeit bringen (15, 8. 16). Durch den glaubensvollen Anschluß an Jesus als den Offenbarer des göttlichen Willens werden sie den heiligen Geist empfangen und zu Gottes Kindern werden (7, 37. 1, 12). Und damit steht ihnen der Eingang in das Reich Gottes offen.

Dieser positive Inhalt der Predigt Jesu hat als Hörer niemand anders im Auge als Jesu Zeit- und Volksgenossen. Die Regel wird durch die Ausnahme seines Gesprächs mit der Samariterin nicht aufgehoben. Denn sein Aufenthalt in Sychar wird nur als ein kurzes, zufälliges Intermezzo zwischen seiner Tätigkeit in Judäa und Galiläa betrachtet, und bei allem Freisein von borniertem Partikularismus betont doch Jesus in seiner Unterhaltung mit der Samariterin als guter Jude die Überlegenheit der seinem Volke gewordenen Offenbarung (4, 22). Von einer weiteren, über die Grenzen Israels hinausgreifenden Tätigkeit Jesu weiß A nichts zu berichten; die Gegner Jesu schließen sie nicht aus (7, 35), auch die Bemerkung 10, 16 nicht. Jedenfalls aber kann er da nicht als ein das Judentum überfliegender Universalist vorgestellt sein. In seinen Äußerungen hält er diese Grenzen immer fest. Schon sein regelmäßiges Erscheinen auf den jüdischen Festen in Jerusalem beweist das; nicht minder sein Anschluß an die alttestamentliche Weissagung von dem Propheten und Messias Israels. In seiner ersten öffentlichen Tat tritt er für die Ehre des Tempels in Jerusalem ein und eröffnet eine Perspektive auf den Tempel der messianischen Zeit. Sein Zusammenschluß mit dem nur unter Israel wirkenden Täufer bezeichnet dieselbe Richtung, und wenn dieser ihn als den Bräutigam bezeichnet, so weist dieses Bild ebenfalls in die Richtung auf das jüdische Volk. In der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern verläßt er keinen Augenblick den Boden der gesetzestreuen Juden. Die ihm Schuld gegebene Sabbatentheiligung (5, 16) ist so wenig Gesetzesübertretung wie die von seinen Gegnern gebilligte Beschneidung am Sabbat (7, 22f.). Ja das von ihm befolgte, von ihnen übertretene Gebot der Nächstenliebe wird wider sie zeugen; der Mose, auf den sie sich berufen, wird ihr Richter sein. Er, nicht sie, weiß in den prophetischen Schriften Bescheid (5, 39ff.). Mit dem Gesetz Mosis widerlegt er ihren Angriff, daß sein Selbstzeugnis wertlos sei (8, 17f.). Wenn er das Pochen auf die Abrahamssohnschaft als unnütz betont, so weiß er aus der Geschichte Abrahams den Satz zu belegen, daß nur der von Sünden Freie ein Sohn Gottes sei, der ewiglich im Hause bleibe (8, 33—35); und die Unvereinbarkeit der Richtung seiner Feinde mit ihrem Anspruch, Abrahamssöhne zu sein, zeigt er an Abrahams Freude über das Schauen des Messiastages (8, 56). So tritt Jesus mit keinem Zuge seines Verhaltens in Tat und Wort aus dem Rahmen des Judentums heraus.

Anders in B, wo er von Anfang an als der Bringer der Gnade und

Wahrheit Mose und seinem Gesetze gegenübergestellt wird (1, 16f.), auch als der Einzige erscheint, der Gott jemals gesehen hat, was von Mose nicht gilt (1, 18). Er tritt nicht bloß dem Täufer gegenüber als einem solchen, der von der Erde stammt (3, 31), sondern bescheinigt allen denen, die zu Israel gekommen sind, daß sie nicht Hirten der Herde, sondern Diebe und Mörder gewesen, weil sie nicht durch die Tür Jesus in den Schafstall gekommen sind (10, 8). Es ist nicht der Tempel in Jerusalem, den er, nachdem er durch Schuld der Juden verwüstet war, wieder aufbauen will, sondern sein eigener Leib, der zugleich ein Symbol der Kirche ist (2, 21). Israels Tempel hat seine Bedeutung gehabt; weder in Jerusalem noch in Garizim wird man ferner den Gott, der Geist ist, anbeten (4, 23f.). Dagegen wird Judentum und Heidentum zu Einer Herde unter Einem Hirten zusammenwachsen (10, 16); Jesu Tod wird den Zaun zwischen beiden beseitigen und die zerstreuten Gotteskinder aus aller Welt zusammenbringen (Kap. 17). Wie aus den Judäern die Juden werden, so aus dem Messias Israels der Heiland der Welt (3, 16. 4, 42).

Wenn in den Synoptikern sich Vorstellungen aus A wie aus B finden, so repräsentiert A ihnen gegenüber offenbar die ältere Überlieferung.

Die zeitliche Begrenzung in den Lehrausführungen Jesu zeigt sich nun besonders auch in den Äußerungen über Tod und Auferstehung Jesu sowie über seine Wiederkunft. In Jesu Reden während der beiden ersten Passahfeste fehlt jede Beziehung auf seinen Tod als eine ihm bevorstehende unausweichliche Bestimmung. Wohl sieht er die Gefahr seiner Lage, seine Lebensbedrohung durch die Judäer; aber er weicht ihnen aus durch Übersiedelung nach Galiläa. Eben das veranlaßt ihn auch, verborgen und verspätet beim Laubhüttenfeste zu erscheinen. Aber auch da sieht er seine Stunde noch nicht gekommen: er tritt in der Öffentlichkeit auf und vergleicht sich mit dem guten Hirten, der sein Leben für seine Herde einsetzt. Die Zuspitzung der gefährlichen Lage am Tempelweihfest veranlaßt ihn, nach Peräa zu gehen und, nachdem er aus Anlaß der Erkrankung des Lazarus in Bethanien gewesen, wieder aus der gefährlichen Nähe Jerusalems zu fliehen. Aber erst der in diese Zeit fallende definitive Mordanschlag des Synedriums (11, 47ff.) scheint ihm die Gewißheit gegeben zu haben, daß er beim nächsten Passah Jerusalem nicht lebend wieder verlassen werde. Bei seiner Rückkehr nach Bethanien redet er von seiner Einbalsamierung (12, 7), nach seinem Einzug in Jerusalem spricht er die Worte von dem Geschick des Weizenkorns und von der Aufgabe, das Leben zu verlieren, von seinem Gang zum Vater (12, 24f. 32). Von da an stehen alle seine Worte unter der Voraussetzung seines nahen, unausweichlichen Todes. Mit alledem ist auch gesagt, wie er diesen Tod beurteilt. Zu allererst als eine Folge der Feindschaft gegen ihn, den von Gott Gesandten, und sein Werk. Hinter den irdischen Feinden steht aber der Fürst dieser Welt, der den Judas zu seinem Verrate verführt hat (13, 27), der mit denen ist, die ihn gefangen nehmen (14, 30). Aber Gott läßt es zu, und in der Besiegelung des Jesu aufgetragenen Werkes

durch seinen Tod wird nicht bloß Jesu Gehorsam und die Reinheit seiner Gesinnung bewiesen, sondern auch das im Reiche Gottes herrschende Gesetz bestätigt, daß der Verlust des Lebens zu dessen Gewinne führt, ja zum Heile vieler, die im Glauben mit ihm verbunden waren.

Es ist schon S. 420 bemerkt worden, wie in dieser Beziehung die Synoptiker ganz anders orientiert sind. Bei ihnen kommt Jesu Tod ganz wesentlich unter den Gesichtspunkt der göttlichen Bestimmung zu stehen, von der bereits die alttestamentlichen Weissagungen Kunde geben. Wie weit von einer Heilswirkung des Todes Jesu, hinausgehend über den Gedanken von Joh. 12, 24f., die Rede ist, das bestimmt sich nach der Beurteilung der Überlieferung vom Abendmahle und dem Worte Jesu von seinem Leben als Lösegeld. In dem jetzigen Text der beiden ersten Synoptiker (nicht ursprünglich) haben diese beiden Worte offenbar eine Beziehung auf die erlösenden und sündenvergebenden Heilswirkungen des Todes Jesu, die in A fehlen.

Wesentlich anders steht es in B. Hier erscheinen die Gedanken an die Heilswirkungen des Todes Jesu gleich von Anfang der Darstellung an. Schon der Täufer verweist 1, 29 auf Jesus als das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt. Das Wort vom Abbrechen des Tempels bezieht B auf den Leib Jesu, den die Juden töten werden. In der Rede vor Nikodemus ist 3, 14 von der Erhöhung des Menschensohnes an das Kreuz die Rede, und 3, 16 von der Hingabe des eingeborenen Sohnes in den Tod zur Abwehrung des Verderbens der Welt und zur Erlangung des ewigen Lebens. Fleisch und Blut Christi erscheinen im Anschluß an die Rede vom Lebensbrote 6, 51—58 als die rechte Speise und das Mittel zum ewigen Leben. Sein Wort vom Fortgehen an einen anderen Ort wird von seinem Tode verstanden (8, 21f.), und aus dem Mut des guten Hirten, für die Herde im Kampf mit dem Wolf das Leben zu wagen, wird die freiwillige Hingabe Christi in den Tod zur Errettung aus der Gewalt des Bösen und zur Herstellung der großen, aus Juden und Heiden bestehenden Kirche (10, 16—18); ja selbst der jüdische Hohepriester wird unbewußter Weise zum Propheten für die Heilswirkungen des Todes Jesu bei Juden und Heiden (11, 51f.).

So groß wie bezüglich der Reden vom Tode Jesu die Differenz zwischen A einerseits und B und den Synoptikern andererseits ist, so auch bezüglich der von seiner Auferstehung. Hier macht in A alles das eine Wort 20, 9 klar, daß die Jünger von Jesu Auferstehung nichts gewußt hätten. Hieraus erklärt sich auch Jesu Antwort an die Magdalena 20, 17, daß er noch nicht zum Vater hinaufgestiegen sei. Tatsächlich hat er in Verbindung mit dem Gedanken an seinen Tod nur den von seinem Hingang zum Vater und der Rückkehr von dort ausgesprochen; nirgends findet sich der leiseste Hinweis auf seine Auferstehung. Auch bei den Synoptikern sind die Jünger von der Auferstehung Jesu überrascht. Aber angesichts der wiederholten Auferstehungsweissagungen erscheint das einigermaßen rätselhaft, zumal wenn die Vorhersagung so detailliert ist wie in Matth. 26, 32. Mark. 14, 28 und sie

sogar den Feinden Jesu bekannt geworden ist, wie in der Sondertradition des Matthäus 27, 63. In der Offenheit der Auferstehungsweissagungen werden die Synoptiker noch durch B übertroffen. Hier weist Jesus bereits bei dem ersten Aufenthalte in Jerusalem, zwei Jahre vor seinem Tode, auf seine Auferstehung nach drei Tagen hin (2, 21f.). Auf dem Laubhüttenfeste, ein halbes Jahr vor seinem Tode, proklamiert er, daß er die Macht habe, sein Leben dahinzugeben und wiederzunehmen (10, 18), was ja auch ganz selbstverständlich ist, wenn er sich selbst als die Auferstehung und das Leben bezeichnen kann, als den Vermittler der Auferstehung für alle Menschen (11, 25f.). In den Abschiedsreden an seine Jünger stellt er ihnen ein Wiedersehen nach seinem Tode in Aussicht (14, 19), auf das dann erst der Hingang zum Vater folgen werde (16, 17).

Eng mit diesen höchst charakteristischen Unterschieden bezüglich der Auferstehung hängen nun auch diejenigen über seine Wiederkunft zusammen. Das Wiedersehen, das Jesus seinen Jüngern verheißt, findet nach A statt, nachdem er zum Vater gegangen ist (14, 2f. 18. 16, 16ff.). Und zwar steht es nahe bevor. Wenn auch die Bezeichnung der bis dahin verlaufenden Zeit als klein eine relative ist, so liegt es doch offen da, daß das Wiedersehen bei Lebzeiten derjenigen stattfinden wird, zu denen er spricht. Es ist keine Rede davon, daß die Jünger erst sterben und dann bei Jesu Wiederkehr von ihm (bezw. von Gott) auferweckt werden, geschweige, daß unter denen, die Jesus bei seiner Wiederkehr antrifft, die dann Lebenden zu verstehen sind, nicht aber die Jünger, an die er sein Wort richtet. Auch in dieser Beziehung sind die lokalen und persönlichen Verhältnisse in A so eng begrenzt wie nur denkbar. Die Nähe, in der A die Zeit des Wiedersehens anschaut, erhellt auch aus Äußerungen wie 4, 23, wonach die Stunde der wahrhaftigen Anbetung bereits im Kommen ist; und 7, 37, wo Jesus den Geistesempfang der messianischen Zeit jetzt schon angehen lassen will. Die Zeit der Trennung der Jünger von Jesus ist eine Zeit der Trauer und der Klagen, während die Welt sich freut (16, 20) und sie wie ihren Meister mit Haß verfolgt (15, 18ff.). Daß sich diese Ereignisse auf jüdischem Boden abspielen, ergibt sich aus 16, 2a. 32. Es sind die Tage der Sünder, von denen die jüdische Eschatologie redet, aber hier in engster Beziehung gedacht zu Jesus und den Seinigen. Und in derselben Beschränkung ist eine andere eschatologische Vorstellung verwandt worden, die von den Wehen des Messias, die offenbar in der Parabel von dem gebärenden Weibe 16, 21 anklingt. Sie hat hier alle kosmischen Beziehungen verloren und ist nur von dem Weh derer verstanden, die dem Kommen ihres Meisters entgegenschauen.

Die Tage bis zur Wiederkehr Jesu werden ferner charakterisiert durch die Erscheinung des Parakleten, einer prophetischen Persönlichkeit, in der die Vorstellung von dem wiederkehrenden Elias zu stecken scheint. Sie bestätigt, daß die hier in Betracht kommenden Ereignisse nicht auf dem Welttheater spielen, sondern innerhalb der Grenzen des jüdischen Volkes, dessen verfahrene

Verhältnisse der wiederkommende Elias zurechtstellen sollte. Der Paraklet wird einerseits die Jünger in den vollen Erkenntnisbesitz bringen und somit Jesu Werk an ihnen vollenden, andererseits die vom Täufer und Jesus begonnene Bußpredigt vor dem Volke zu Ende führen.

Was nun die Wiederkehr Jesu selbst betrifft, so werden von ihr ebenso wenig wie von seinem Hingang zum Vater die bekannten apokalyptischen Züge vom Kommen des Menschensohnes in der Wolke gebraucht. Es handelt sich in den Reden Jesu um nichts als um ein freudiges Wiedersehen (16, 22f.) und um die Einführung der Jünger und aller Getreuen in des Vaters Haus (14, 2f. 12, 32). Davon wird auch das Wort 8, 35 gelten, daß der Sohn, welcher im Gegensatz zu dem Sklaven der Sünde steht, gleich Isaak ewig im Vaterhause bleibe. Die Ungerechten werden ausgestoßen, sie sterben in ihrer Sünde (8, 21). Von dem Gericht, das über sie ergeht, redet A nur in negativen Wendungen. Nicht Jesus ist der Richter, nicht einmal der Ankläger vor Gott. Er ist vielmehr an die Stelle des aus dem Himmel gewiesenen Satan zum Vater gegangen, um für die Seinen einzustehen (12, 31f.). Jesus weist das Gericht von sich ab; er ist ja nur als Entsandter Gottes auf der Erde erschienen, und wer dessen von ihm verkündigtes Wort nicht hört, fällt unter das richtende Urteil dieses Wortes und schließt sich selbst vom ewigen Leben aus, das mit dem Halten des von Jesus vermittelten Gebotes Gottes gegeben ist. Man sieht aus all diesem, daß A an die eschatologischen Vorstellungen der jüdischen Apokalyptik angeknüpft, sie aber durchweg vergeistigt hat.

Wie stellt sich dazu B? Vor allem rückt das eschatologische Bild in die Ferne. Die Vorstellung von der unmittelbaren Nähe der Parusie ist geschwunden. Der Bearbeiter gehört einer Zeit an, wo auch der letzte von den Jüngern, derjenige, von dem man lange glaubte, er würde die Wiederkunft Jesu erleben, gestorben war (21, 22f.). Deshalb setzt Jesus in der Rede vom Lebensbrot überhaupt nicht den Fall, daß er bei seiner Wiederkunft irgend einen seiner Anhänger noch unter den Lebenden finden, sondern daß er sie alle erwecken werde am jüngsten Tage (6, 39. 40. 44. 54). So dehnt sich die Zeit von Jesu Fortgang und Parusie ins Unübersehbare aus. Von dem Parakleten, von dem es Kap. 16 geheißen hatte, daß er in der kurzen Zwischenzeit als der Weiterführer des Werkes Jesu auf den Plan treten werde, bis dieser ihn ablöse, heißt es 14, 16, daß er in Ewigkeit bei den Jüngern Jesu bleiben werde. Er ist aus einem Propheten zum Geiste der Kirche geworden, auf deren Entwickelung und Entfaltung der Blick von B in seiner Bearbeitung des hohepriesterlichen Gebetes ruht.

Erscheint hier ein Zug des eschatologischen Bildes spiritualisiert, so treten sonst in B gerade viel massivere Vorstellungen hervor. Das Bild der allgemeinen Auferstehung am jüngsten Tage erscheint und Jesus als derjenige, dessen Stimme die Toten, Gerechte und Ungerechte, aus ihren Gräbern ruft (5, 28). Das entspricht dem, was Jesus bereits zur Zeit seines Erdenlebens

getan hat (5, 21. 25. 11, 25f.), als der ewige Gottessohn, der das Leben in Person ist, der alles das zu tun vermag, was er beim Vater gesehen hat. Wie Jesu die Auferweckung der Toten zukommt am jüngsten Tage, so auch das Gericht (5, 22f. 27). Gott hat es ihm als dem Menschensohn übergeben, und alle Welt muß sich vor ihm in Ehrfurcht beugen wie vor Gott. Es ist zu beachten, daß sich diese Vorstellungen in der jüngeren Überlieferung zweier Berichte finden, deren ältere Form in A erhalten ist, in den Perikopen von der Heilung des Bethesdakranken und der Auferweckung des Lazarus. Sie setzen die Christologie von B voraus. Daneben klingen die Vorstellungen vom Gericht, wie A sie bietet (12, 47ff.), auch in einem Zusatz von B wieder (3, 17ff.), der ja auch im Abschnitte vom Lebensbrot weniger massive Vorstellungen zeigt, als sie in der jüngeren Überlieferung dieser Perikope sich finden.

Von hier aus wird sich das Verhältnis der eschatologischen Vorstellungen in A zu denen in den Synoptikern bestimmen. Durchweg tragen hier die Vorstellungen stärker die Farben der jüdischen Apokalyptik als dort. Daß dadurch allein das höhere Alter der synoptischen Darstellung gewährleistet sei, wird man nach dem, was sich über das Verhältnis von B zu A herausgestellt hat, nicht sagen können. In den Synoptikern selbst zeigen sich bemerkbare Abstufungen in den apokalyptischen Vorstellungen und ihrer Verknüpfung mit der Person Jesu. Die von mir früher geteilte Anschauung, daß in der großen eschatologischen Rede Jesu Matth. 24. Mark. 13. Luk. 21 die beiden ersten Synoptiker mit ihrer Anlehnung an die Daniel-Apokalypse, speziell mit der Übertragung des Menschensohnbildes von dort auf Jesus, die älteste Form der Überlieferung repräsentierten gegenüber Lukas, wo diese Verknüpfungen fehlen, habe ich auf Grund genauerer Untersuchung des Textes aufgeben müssen[1]. Daß in Luk. 21, bezw. in der ihm zu Grunde gelegenen Schrift, eine stärkere Verwandtschaft mit A sich zeigt als in Matthäus und Markus, bedarf ebenso wenig eines besonderen Nachweises, als daß in dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden die Bemerkung aus der Rezension des Matthäus (25, 19), daß der Herr „nach langer Zeit" zurückgekehrt sei, geradezu im Widerspruch steht zu dem „kleinen" Zeitraum Joh. 16, 16, wogegen sich Luk. 19, 15 indifferent verhält.

Diese Beobachtungen werden genügen, um auch bei den Reden im 4. Evangelium den Nachweis zu erbringen, daß sich A und B als durchaus verschiedenartige Größen gegenüberstehen, deren Zusammenfügung zu einem Stück ein in sich selbst widerspruchsvolles Ganzes ergeben hat. Im Vergleich mit den Synoptikern hat A durchweg den älteren Eindruck gemacht, während B allerdings stärker als sie den Charakter der Theologie des 2. Jahrhunderts an sich trägt. Es wird nun festzustellen sein, ob sich aus dem Evangelium über den Verfasser von A und die Zeit der Abfassung bestimmte Urteile abgeben lassen.

1. Vgl. m. Abhandlung: Die große eschatologische Rede Jesu in Studien und Kritiken 1909, S. 348ff.

5. Verfasser und Abfassungszeit der Grundschrift.

Für die Bestimmung des Verfassers und der Abfassungszeit von A kommt selbstverständlich nicht zunächst die spätere kirchliche Überlieferung in Betracht, sondern das Zeugnis des 4. Evangeliums, und hier in erster Linie das von A. An zweiter Stelle steht B, sofern der Bearbeiter der Grundschrift vor anderen darüber unterrichtet gewesen sein muß, von wem sie stamme und welcher Zeit sie angehöre.

Ausschlaggebend für mein Urteil über den Verfasser ist sofort der Eingang der Beschreibung des Lebensverlaufs Jesu in A. Ich habe S. 35f. 407 bereits hervorgehoben, daß das Einsetzen des Erzählers mit dem Bericht von dem Erscheinen Jesu im Kreise der Johannesjünger an einem Tage, wo die Wirksamkeit des Täufers sich bereits ihrem Ende zuneigte, wo Jesu Taufe und öffentliches Auftreten längst der Vergangenheit angehörte, ja seine Tätigkeit schon einen großen Erfolg aufzuweisen hatte, sich aus subjektiven Motiven erklären müsse. Für den Erzähler wird dieser Tag von besonderer Bedeutung gewesen sein. Wie soll man das aber anders verstehen als so, daß für ihn mit diesem Tage die Geschichte seines Lebens mit Jesus begann? Er muß dem Kreise angehört haben, in dem Jesus damals erschien.

Das spricht er ja nun auch unverblümt aus. Nachdem er 1, 11f. erzählt hat, daß Jesus zuerst in seiner Heimat keinen Erfolg gehabt, und dann, daß er mit den an ihn Glaubenden sich zu einer Gemeinschaft der Kinder Gottes zusammengeschlossen habe, fährt er v. 14 fort: „und er schlug sein Zelt auf in unsrer Mitte." Diese Worte dürfen nicht aus dem jetzt vorliegenden, durch B geschaffenen Zusammenhang verstanden werden, in dem alle konkreten Beziehungen verallgemeinert worden sind. Der Verfasser schließt sich bei dem „in unsrer Mitte" in v. 14 nicht mit allen Menschen zusammen, in deren Gemeinschaft nach v. 14a der Logos eintrat, als er Fleisch wurde, sondern mit denjenigen, die einerseits den ungläubigen galiläischen Landsleuten Jesu gegenüberstehen, andererseits den an ihn gläubig gewordenen, die er zu Gottes Kindern machte, also den Personen, hauptsächlich in Judäa, auf die der Täufer mit dem Worte v. 15 hingewiesen hatte: „Der nach mir Kommende ist mir zuvorgekommen." Die Personen, unter denen Jesus nach v. 14 sein Zelt aufschlug, befinden sich also in Peräa in der Nähe des Täufers. Zu diesen rechnet sich der Verfasser von A. Daraus allein erklärt sich der merkwürdige Beginn seiner Berichterstattung. Eine andere Erklärung weiß ich wenigstens nicht zu geben.

Von hier aus kann man nun auch nicht zweifelhaft sein, was davon zu halten ist, daß unter den Täuferjüngern, die sich nach 1, 35—52 an Jesus angeschlossen haben, einer ohne Namen erscheint, und zwar derjenige, der zu allererst mit Andreas die Verbindung mit Jesus findet (1, 35—41). Außer ihm werden alle mit Namen genannt; es sind nach der zeitlichen Ordnung ihrer Verbindung mit Jesus: Andreas, Simon (Petrus), Philippus, Nathanael. Es ist

doch undenkbar, daß allein von dem, welcher an der Spitze dieser Reihe steht, und der, wie S. 54 gezeigt worden ist, damals den ganzen Rest des Tages bei Jesus blieb, während Andreas seinen Bruder Simon heranholte, die Überlieferung den Namen nicht sollte behalten haben. Hat der Verfasser von A v. 14 bemerklich gemacht, daß er zu dem Kreise der Johannesjünger gehört habe, dem Jesus beim Erscheinen seine Huld und Treue zu erkennen gegeben, so bleibt ja gar keine andere Erklärung für die Namenlosigkeit des Jüngers in v. 35ff. übrig, als daß hier der Berichterstatter an sich selbst denkt. In das Licht dieser Erkenntnis wird dann auch das chronologische Datum v. 40 „Es war etwa die zehnte Stunde" rücken. Jedenfalls wird dadurch die Begegnung der beiden ersten Jünger mit Jesus vor den Begegnungen mit Petrus, Philippus und Nathanael ausgezeichnet, für die eine entsprechende Zeitbestimmung nicht gegeben wird. Es muß also diese erste Begegnung, von deren Inhalt viel weniger Bedeutungsvolles berichtet wird als von den Begegnungen mit Simon und Nathanael, für den Berichterstatter doch wohl von ganz besonderer Wichtigkeit gewesen sein. Ich kann mir das ebenfalls nur daraus erklären, daß es seine eigne Begegnung mit Jesus war, und daß seine Bemerkung v. 40 „und sie blieben bei ihm jenen Tag" darauf hinweist, daß er gleich damals sich an Jesus mit unauflöslichen Banden gefesselt gesehen hatte. Auch die überaus bemerkenswerte Spezialisierung in der Beschreibung dieser Szene scheint mir ein Beweis dafür zu sein, daß dieses Ereignis dem Berichterstatter bis auf die kleinsten Einzelheiten in Erinnerung geblieben ist.

Noch viermal erscheint ein namenloser Jünger in A, jedesmal in gleich charakteristischer Weise. Im Bericht von der Bezeichnung des Verräters 13, 21—30 befindet sich unter den Jüngern, die mit Jesu zu Tische liegen, einer, der an der Brust des Meisters lag, an den sich Petrus wandte, um von ihm zu erfahren, wen Jesus mit dem Wort von dem Verräter gemeint habe, und der dann von Jesus erfährt, wie er den Betreffenden unauffällig bezeichnen wolle. Die Beschreibung dieses Jüngers in v. 23 (ἦν ἀνακείμενος εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ) macht einesteils den Eindruck, daß er absichtlich ungenannt sein soll; dann aber auch, daß sein Liegen an der Brust Jesu deshalb erwähnt wird, weil es dem Petrus die Gelegenheit gibt, von ihm die Enthüllung des Geheimnisses über den Verräter zu erfahren. Dieser zwiefachen Tendenz entspricht es nicht — was S. 293ff. aus Versehen zu bemerken unterlassen worden ist —, daß hier nach jenem Satze noch die parenthetische Wendung eingefügt wird „welchen Jesus liebte", die um so auffallender wirkt, als kurz vorher (13, 1) gesagt worden war, daß Jesus die Seinen in der Welt bis ans Ende geliebt habe. Die Bezeichnung des ungenannten Jüngers als des Lieblings Jesu ist in einem Zusammenhang wie 21, 7. 20, der keinen Anspruch darauf erhebt, aus der Feder dieses Lieblingsjüngers zu stammen, ganz am Platze. So liegt denn die Vermutung sehr nahe, daß sie aus der in Kap. 21 verwandten Evangelienschrift von B nach 13, 23 übertragen worden ist. Wie verhält es sich nun aber mit den beiden anderen

Stellen aus A, in denen er vorkommt: 19, 26 und 20, 2? Bei letzterer findet sich die Wendung „welchen Jesus liebte“ in einem Zusammenhang, in den jedenfalls B eingegriffen hat. Nach der Ausführung auf S. 392 wird hier statt des jetzt vorliegenden Textes (*πρὸς Σίμωνα Πέτρον καὶ πρὸς τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς*) ursprünglich nur gestanden haben: „zu Simon Petrus und zu einem anderen Jünger“, also genau entsprechend der Bemerkung 18, 15: „Es folgte aber Jesu Simon Petrus und ein anderer Jünger.“ Bei dieser Sachlage darf man wohl die Vermutung wagen, daß der Text von 19, 26 (*ἰδὼν τὴν μητέρα καὶ τὸν μαθητὴν παρεστῶτα ὃν ἠγάπα*) ursprünglich gelautet habe: „Die Mutter und einen daneben stehenden Jünger.“ B hätte also dreimal in A den Zug von dem Lieblingsjünger da eingefügt, wo sich die unbestimmte Wendung von dem ungenannten Jünger findet (selbstverständlich nicht 1, 35; aber auch 18, 15), und damit den Anstoß veranlaßt, den man nicht ohne Grund daran genommen hat, daß der Verfasser des Evangeliums sich selbst diesen ihn auszeichnenden Titel gerade da gegeben habe, wo er durch Verschweigen seines Namens in den Hintergrund treten wollte.

Bei dem Fortfall der anstößigen Selbstbezeichnung in 13, 23 verliert der Abschnitt 13, 21—30 alles Gemachte. Genau so schlicht und dezent wie in 1, 35ff. wird einer Person Erwähnung getan, die sich offenbar im vertrautesten Verhältnis zu Jesu befunden hat. Ich habe schon S. 294f. 426 darauf hingewiesen, von welcher Anschaulichkeit und Intensität der Stimmung diese ganze Szene ist. Besonders bemerkenswert ist, daß der Erzähler unwillkürlich spüren läßt, daß er selbst es war, der allein von der ganzen Tischgesellschaft über die Person des Verräters durch Jesus informiert war. Ein späterer hätte in v. 28 kaum geschrieben, daß keiner von den Tischgenossen das Wort Jesu an Judas „Was du tust, tu bald“ verstanden habe, sondern hätte einschränkend gesagt, daß keiner außer dem namenlosen Jünger das verstanden habe. War dieser selbst der Schreiber, so betrachtete er sich natürlich als der Tischgesellschaft gegenüberstehend, von der keine Person eingeweiht war. Und wenn die Bemerkung in v. 27, daß nach dem Bissen der Teufel in Judas gefahren sei, auf einen entsprechenden Ausdruck in den Mienen des Verräters hindeutet, so konnte das in jenem Moment doch nur von dem beobachtet werden, der nach Jesu aufklärender Bemerkung den Judas fixierte, als er den Bissen hinnahm. So erhält man also von 13, 21—30 den starken Eindruck, daß der hier erscheinende namenlose Jünger der Verfasser dieser Aufzeichnung gewesen sei.

Auf denselben Schluß kommt man in 18, 15f. Simon Petrus und ein anderer Jünger folgen Jesu nach, als er gefangen zu Annas geführt wird. Von dem Ungenannten heißt es dann, daß er, als dem Hohepriester bekannt, den Eintritt in den Hof erhalten habe. Wozu wird das berichtet, da weiter dieses Jüngers nicht gedacht wird? Wenn die Synoptiker erzählen, daß Petrus in den hohepriesterlichen Hof gekommen sei, so leitet das die Geschichte von seiner Verleugnung ein. Bei dem namenlosen Jünger sucht man vergebens

nach einem solchen Motiv für sein Betreten des hohepriesterlichen Palastes; es bleibt nichts anderes übrig als sein Wunsch, Kenntnis zu erhalten von dem, was mit Jesu vorging. Aber selbst das wird nicht erwähnt. Ein Interesse, von diesem Eintreten zu berichten, konnte nur der haben, der diese Geschichte schrieb und mit jener Bemerkung kund gab, daß sein Bericht auf Augenzeugenschaft beruhte. Auf dieselbe Weise erklärt es sich, daß hier erwähnt wird, mit dem ungenannten Jünger sei Petrus gegangen, ohne daß von diesem etwas Weiteres berichtet wird. Es ist sehr begreiflich, daß B sich veranlaßt sah, hier die Verleugnungsgeschichte einzuschalten. Wenn A den Petrus erwähnt als den Begleiter des Ungenannten und von der in der synoptischen Tradition sich findenden Verleugnungsgeschichte kein Wort bringt, so erklärt sich das wieder nur daraus, daß davon der ungenannte Jünger im hohepriesterlichen Palast nichts erlebte und deshalb auch nichts berichtete. Die Merkwürdigkeit der Darstellung dieser Szene ist ein sicherer Beweis dafür, daß der namenlose Jünger sie dargestellt hat.

Von der Szene unter dem Kreuze 19, 26f. muß man wieder sagen, daß sie, falls der von mir angenommene Text der ursprüngliche ist, sich nur versteht, wenn der ungenannte Jünger ihr Verfasser war. Es ist doch undenkbar, daß die Überlieferung den Namen des Jüngers nicht behalten haben sollte, dem Jesus vor seinem Tode seine Mutter anbefohlen hatte.

Ganz besonders stark drängt sich dieser Eindruck hervor bei dem Bericht von dem Kommen der Jünger zum leeren Grabe. Es fällt hier vor allem die zu dem jetzt im 4. Evangelium herrschenden feierlichen Gesamtton garnicht passende, bis in Kleinigkeiten hinein spezialisierte Darstellung auf: Das Laufen der Jünger, das Überholtwerden des Petrus durch den Ungenannten, das verschiedene Verhalten der beiden beim Grabe, die Mitteilung über die abgelegten Leichentücher: kein Wunder, daß sich die Volksphantasie dieser Beschreibung bemächtigt hat. Das beruht jedenfalls auf einem gesunderen Instinkte als die gelehrten Hypothesen, die hier symbolische Andeutungen über altkirchliche Parteiverhältnisse u. dergl. haben finden wollen. So erzählt einer, der dabei war. Und daraus erklärt sich auch, woran Schwartz und Wellhausen Anstoß genommen haben, daß garnicht berichtet wird, wie die Magdalena wieder zum Grabe zurückgekehrt sei; vgl. S. 393f. Der Ungenannte erzählt nach lebendigster Erinnerung das, was er selbst erlebt hat, und dazu gehört nicht, daß die Magdalena hinter dem Fortlaufenden hergegangen ist, sondern daß er sie nach seiner erfolglosen Untersuchung des Grabes dort wiedergefunden hat.

Das Resultat dieser Beobachtungen ist also, daß der Verfasser von A nach den unmißverständlichen Andeutungen dieser Schrift im Kreise der nächsten Jünger Jesu zu suchen ist, ja daß er einer der vertrautesten Freunde des Meisters war. Eine sichrere Bestimmung über die Person läßt sich nach A nicht geben. Zu den Jesu am nächsten stehenden Jüngern gehören nach den Synoptikern Petrus und die Zebedäiden. Von diesen werden in dem Abschnitt über die Jünger Jesu 1, 37—52 Jakobus und Johannes nicht erwähnt.

Sollte nicht einer von ihnen der Ungenannte sein? Nun ist zu beachten, daß dreimal auf ein besonderes Zusammenstehen des Petrus mit dem Ungenannten hingewiesen wird: 13, 23f. 18, 15. 20, 2. Von einem näheren Verhältnis des Petrus zu dem Zebedäiden Jakobus wissen wir nichts, wohl aber von einem solchen zu Johannes; vgl. Luk. 22, 8. Act. 3, 1. 3. 4. 11. 4, 13. 19. 8, 14. Gal. 2, 9. So ergibt sich als nächste Vermutung aus der Untersuchung von A, daß der Verfasser dieser Schrift der Apostel Johannes gewesen ist.

Wie stehen dazu nun die Angaben des Bearbeiters? In der von ihm aus unbekannter Evangelientradition benutzten Geschichte von Petri Fischzug und Berufung 21, 1—23 erscheint v. 7. 20 „der Jünger, den Jesus liebte." Daß B in ihm den Ungenannten aus A gesehen hat, ergibt sich schon daraus, daß er diesen Titel in 13, 23. 19, 26. 20, 2 eingefügt hat. Vor allem aber daraus, daß er ausdrücklich diesen Jünger mit dem identifiziert, der beim letzten Mahle an Jesu Brust gelegen und ihn nach dem Namen des Verräters gefragt hat (21, 20). Von diesem Ungenannten sagt er nun 21, 24 geradezu aus, daß er der Verfasser der von ihm herausgegebenen Schrift sei, auf dessen Zeugnis man sich verlassen könne. Damit stimmt sein Zusatz zu der Kreuzigungsgeschichte 19, 35, wo er betont, daß das Unterbleiben des Schenkelbruchs bei Jesus und der Lanzenstich in seine Seite auf das zuverlässige Zeugnis des Augenzeugen zurückgehe. Als solcher kann aber nur der namenlose Jünger 19, 26f. in Betracht kommen, der einzige Anhänger Jesu, der nach A unter dem Kreuze erscheint.

An wen denkt nun der unbekannte Verfasser der von B verwandten Geschichte 21, 1ff. bei dem Lieblingsjünger? Auch hier kann man nur vermuten. Bedeutsam ist, daß er wieder eng mit Petrus zusammengehört. Er sagt v. 7 zu diesem, daß der am Gestade stehende Mann der Herr sei, und in v. 21 fragt Petrus Jesum, ob er denn allein ohne den Lieblingsjünger ihm nachfolgen solle. Somit tritt auch hier die Vermutung ein, daß der Apostel Johannes gemeint sei. Dieser befindet sich ja auch jedenfalls unter den v. 2 genannten Jüngern: Petrus, Thomas, Nathanael, Zebedäussöhne und zwei andere, bei denen man bei Vergleich der Apostelkataloge am ersten auf Andreas und Philippus raten kann. Diese beiden, zu denen in der parallelen Jüngerschar 1, 35ff. der Ungenannte jedenfalls nicht gehört, stehen sonst nicht in besonderem Verhältnisse zu Petrus. Es ist also auch hier das Nächstliegende, bei den Zebedäiden stehen zu bleiben, und von diesen kommt dann allein Johannes in Betracht. Immerhin ist das nur eine Wahrscheinlichkeitsrechnung.

Sicherer lautet das Urteil, das B über die Person des Lieblingsjüngers abgibt. An das Wort Jesu zu Petrus 21, 22: „Wenn ich will, daß er bleibt, bis daß ich komme, was gehts dich an", anknüpfend berichtet er, daß man daraus geschlossen habe, dieser Jünger werde nicht sterben, sondern die Parusie Jesu erleben. Diese Meinung, die sich eher auf Grund des hohen Alters des Betreffenden als des gänzlich mißverstandenen Wortes Jesu ent-

wickeln konnte, ist durch den Lauf der Dinge als unrichtig erwiesen worden, da der Lieblingsjünger eben doch starb; und für B verträgt sich das auch ganz wohl mit dem Worte Jesu, das ja nur hypothetische Form gehabt hatte. Aus diesen Ausführungen ergibt sich, daß der Lieblingsjünger derselbe sein muß, der als letzter der ersten Generation der Jünger Jesu im höchsten Alter gestorben sein soll. Die kirchliche Tradition nennt als solchen keinen anderen als den Zebedäiden Johannes. Eben dahin weist auch die Versicherung 21, 24: „Wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist", und 19, 35: „Jener weiß, daß er wahr redet." Es ist unverkennbar, wie nah sich diese Worte berühren mit der Versicherung des Verfassers des 3. Johannesbriefes (v. 12): „und du weißt, daß unser Zeugnis wahr ist." Sie klingen geradezu wie eine Berufung auf jene Stelle eines Schreibens, als dessen Verfasser die kirchliche Tradition ebenfalls keinen anderen „Alten" kennt als den Apostel Johannes.

Es ist unmöglich, in dem Rahmen dieser Untersuchung die Fragen der kirchlichen Überlieferung über Johannes in Betracht zu ziehen. Sie sind ein Kapitel für sich und bedürfen bei ihrer Ungeklärtheit in besonderem Maße des Zeugnisses des 4. Evangeliums. Dieses trägt für einen anderen Johannes als den Zebedäiden nichts aus. Es läßt sich von hier aus nur das Urteil gewinnen, daß der Verfasser in den engsten Kreis der ältesten Jünger Jesu gehöre. Dort aber ist kein Raum für zwei Männer mit dem Namen Johannes. Alles aber, was man gegen den Wert des Selbstzeugnisses des 4. Evangeliums gesagt hat, besteht nur zu Recht, soweit man die Äußerungen aus A nicht von denen aus B trennt. Läßt man A für sich bestehen, so stößt sich die Zurückhaltung des Autors, wenn er sich nicht anders als einen Jünger einführt, weder mit der ihn aus seiner Verborgenheit herausholenden Selbstverherrlichung „den der Herr lieb hatte", noch mit der Versicherung der Zuverlässigkeit seiner Berichterstattung. Überhaupt haben alle jene für den Verfasser von A charakteristischen Stellen schlechterdings nichts an sich von beabsichtigtem Hinweis auf den Verfasser — dann würde man über diesen überhaupt nicht so unklar geblieben sein —, sondern nur beiläufig und durch die Eigenart der Erzählung gegeben schimmert es hindurch, daß ein Apostel Jesu der Berichterstatter sein muß. Davon kann die spätere kirchliche Tradition nichts abtun; dagegen dürfte nur der Inhalt des Buches selbst protestieren, sofern es überhaupt von einem Augenzeugen des Lebens Jesu nicht stammen könnte.

Der Beweis hierfür ist für das 4. Evangelium in seiner jetzigen Gestalt erbracht worden und von mir in meiner Erklärung des Textes anerkannt. Für A fällt dieser Beweis fort. Hier steht nichts, was gegen die Abfassung durch einen Augenzeugen sprechen könnte. Zur Anerkennung dieser Behauptung wird vielleicht meine Untersuchung des Buches nicht genügen, da sie nicht im stande sein konnte, in vollem Umfange das historische Verhältnis zu der synoptischen Überlieferung festzustellen. Es wird das erst möglich sein auf Grund einer Untersuchung der Synoptiker, die ich demnächst veröffentlichen zu

können hoffe. Vorläufig wird das von mir Gebotene genügen, um den allzu selbstgewissen Äußerungen der Kritik die wünschenswerte Beschränkung aufzuerlegen.

Dieses Ergebnis wird vielleicht verstärkt durch das, was sich über die Abfassungszeit von A herausstellen läßt. Was man nach dieser Seite hin aus der Theologie des 4. Evangeliums geschlossen hat für eine Abfassung im zweiten Jahrhundert, hat für A alle Bedeutung verloren. Das Gleiche gilt für die Versicherung, das 4. Evangelium setze die Existenz der Synoptiker voraus, ja habe geradezu die Tendenz, eine Ergänzung zu ihnen zu schreiben. Daß die synoptische Tradition — wie weit es unsre kanonischen Synoptiker sind, läßt sich nicht immer mit Sicherheit sagen — im 4. Evangelium als bekannt vorausgesetzt, ja, mit verwendet wird, ist im einzelnen anerkannt und nachgewiesen worden. Aber ebenso, daß das nur von B gilt. Daß das Evangelium eine Ergänzungsschrift zu den Synoptikern sei, läßt sich noch nicht einmal in Bezug auf die Absichten von B sagen, der in A gerade Perikopen eingeschaltet hat, die sich in den Synoptikern bereits finden. A aber nimmt in dem, was er erzählt, wie in dem, was er nicht erzählt, überhaupt keine Rücksicht auf die Darstellung der Synoptiker. Eine solche müßte sich großenteils als direkte Korrektur darstellen, und von solcher Tendenz ist gerade an den Stellen, wo die beiden Überlieferungsströme am weitesten von einander abbiegen, nicht das Geringste zu merken.

Wenn noch Wellhausen gemeint hat, aus Kap. 4 erhelle, der Tempel in Jerusalem sei bereits zerstört, und Kap. 5 weise auf das Auftreten Bar Kochba's hin, so ist an seiner Stelle das Unhaltbare dieser Ansichten nachgewiesen. Nichts findet sich in A, was nicht dazu stimmte, daß diese Schrift von höchstem Alter sei, möglicherweise die älteste Evangelienaufzeichnung, die wir besitzen. Von der bald stereotyp werdenden Form der Evangelienliteratur ist nichts zu spüren. Eingang und Schluß sowie die ganze Auswahl des Stoffes zeigen, daß der Verfasser weder das Interesse hatte, eine möglichst vollständige Geschichte Jesu zu schreiben, noch eine solche Auswahl aus seinem Leben zu geben, daß dadurch die Leser im Glauben an Jesus als den Christ gestärkt würden, wie es die offen ausgesprochene Tendenz von B ist. Aber ebenso wenig, wie sich ein dogmatisches Interesse zeigt, findet sich die Absicht, die Lehre Jesu, das Evangelium, die nova lex, darzustellen. Alles tritt zurück hinter der Tendenz, nur persönliche Erinnerungen an Jesus zu geben und dabei vor allem das hervorzuheben, was geeignet war, die Entwickelung seines Geschicks bis zum Tode hin klar zu stellen. Das alles zeigt gegenüber den Synoptikern nicht eine jüngere, sondern eine ältere Form der auf Jesus sich beziehenden Schriftstellerei.

Dazu tritt nun noch eine Beobachtung, die während der Untersuchung des Textes wiederholt gemacht werden konnte: B hat den ihm mager erscheinenden Entwurf von A ausgebaut, nicht bloß mit eigenen Reflexionen und mit Ergänzungen aus der synoptischen, bezw. ihr verwandten, Literatur, sondern

auch mit Dubletten zu den Perikopen von A, die spätere Formen der Entwickelung aufweisen in ihrer Dogmatik und in den spezifisch legendenhaften Elementen. Man erinnere sich an die Dubletten beim Zeugnis des Täufers über Jesus, in der Perikope von Nikodemus, von der Samariterin, vom Lebensbrot, von der Erweckung des Lazarus. Die Existenz dieser Dubletten setzt einen Zeitraum voraus, der zwischen ihnen und dem Original liegen muß, und ferner einen solchen zwischen ihrer Veröffentlichung und ihrer Verwendung durch B. Daraus ergibt sich, wie beträchtlich viel früher A als B angesetzt werden muß. Alles weist darauf hin, daß wir es bei A mit sehr alter Überlieferung zu tun haben.

Damit erhält A nun auch eine Stellung, die diese Schrift ganz unempfindlich macht gegen Einwendungen, wie sie von Seiten der Schwartzschen Auffassung über den frühen Tod des Apostels Johannes angeführt werden könnten. Mag es sich mit dieser Hypothese verhalten, wie es wolle — ich kann sie nicht für richtig halten —; auch wenn der Tod des Johannes mit dem seines Bruders Jakobus zusammenfallen sollte, so würden wohl die Daten von B über den Jünger, der nicht stirbt, in ihrer Anwendung auf den Verfasser von A hinfällig werden, nicht aber das Selbstzeugnis der Grundschrift und der Charakter ihrer Erzählung. Ich wüßte nicht, was dagegen sprechen sollte, ihre Abfassung in die älteste Zeit des Urchristentums zu setzen.

6. Die literarischen Zeugen für die Grundschrift.

Daß die Memorabilien des Apostels Johannes bald an andere zur Mitteilung gekommen sind, dafür ist das kanonische 4. Evangelium selbst der erste Beweis: nicht bloß durch seine Existenz als Bearbeitung von A, sondern auch durch das Material, das B bei seiner Arbeit benutzt hat. Die Dubletten der Berichte in Kap. 1. 3. 4. 5. 6. 9. 11. 13. 20 zeigen, daß A den Anfang eines Traditionsstromes bedeutet, der, ähnlich dem durch die synoptische Grundschrift repräsentierten, fremde und legendarische Elemente aufgenommen hat, bei dessen Perikopen aber mehr oder weniger deutlich die Gestalt der ältesten Überlieferung hindurchschimmert.

Daneben zeigen sich einige andere Schriften, die den Beweis führen, daß A wirklich existiert haben muß. Es ist S. 51. 158f. darauf hingewiesen worden, daß die Abendmahlsgebete aus der Lehre der 12 Apostel (Did. 9. 10) in ihren charakteristischen Anklängen an das 4. Evangelium mit A im Unterschied von B zusammentreffen. Auch der Zusammenklang von Did. 9, 2 (*εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου*) mit den Weinstocksgleichnissen Joh. 15 ist ein derartiger, daß er sich mit dem vorliegenden Text des 4. Evangeliums nicht reimt. Denn dort wird gleich in v. 1 Jesus selbst als der rechte Weinstock hingestellt, und das ist jedenfalls die Meinung von Did. 9, 2 nicht, wo von dem Weinstock ausgesagt wird, daß er den Menschen durch

Jesus kundgetan worden sei. Anders liegt die Sache in A, wo Jesus der Winzer ist, der die guten Reben reinigt, die schlechten wegschneidet. Von hier aus ist eine Deutung dessen, was der Weinstock selbst sei (eine Frage, die in der Parabel überhaupt völlig gegenstandslos ist und keine Beantwortung findet), in der Richtung des Abendmahlsgebetes möglich. Berühren sich also, wie man wohl mit Recht annimmt, die Apostellehre und das 4. Evangelium, so ist diese Berührung durch A vermittelt worden. Die Gebete, die in die aus dem ersten Drittel des 2. Jahrhunderts stammende Apostellehre als uraltes Kultusstück aufgenommen worden sind, zeugen somit für das hohe Alter von A.

Indirekt für A zeugt, nach den Bemerkungen auf S. 84ff., auch Justin M., der apol. I, 66 die spätere Form der Nikodemusgeschichte benutzt hat, die den Bericht von A voraussetzt. Im übrigen ist gerade für Justin bemerkenswert, daß er seine Logostheologie nicht an die so naheliegenden Gedanken von B anknüpft.

Daß der Verfasser des unechten Schlusses des Markusevangeliums die Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena erwähnt, die vor Thomas dagegen ignoriert, ist immerhin merkwürdig und legt die Vermutung nahe, daß er die beiden Geschichten nicht neben einander gelesen habe. Ob sich in den Synoptikern selbst Beziehungen auf A finden? Vgl. z. B. S. 75.

Am bedeutsamsten zeugen für A die drei Johannesbriefe. Daß sie mit dem 4. Evangelium irgendwie zusammenhängen, ist bereits S. 16. 340. 458 ausgesprochen worden. Die sprachlichen und sachlichen Berührungen sind außerordentlich stark. Aber in dieser Beziehung besteht nun ein tiefgehender Unterschied zwischen dem ersten umfangreichen Briefe und den zwei kurzen. Was letztere betrifft, so gehen alle ihre Berührungen mit dem 4. Evangelium lediglich A an. Es lohnt sich, den Beweis hierfür etwas ausführlicher zu erbringen.

Was den 2. Johannesbrief betrifft, so nennt der Verfasser v. 1 alle rechten Christen: *πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν*, genau entsprechend dem Worte Jesu an seine Jünger in Judäa 8, 31f.: *ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ, καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν.* Von der Wahrheit, die in den Lesern bleibt, und von der der Verfasser v. 2 sagt *μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα*, sagt Jesus in dem eben zitierten Zusammenhang, sie werde die Judäer frei machen, aus Knechten zu Söhnen; und dann 8, 35: *ὁ δὲ δοῦλος οὐ μένει ἐν τῇ οἰκίᾳ εἰς τὸν αἰῶνα· ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα.* Wenn 2 Joh. 4 das christliche Verhalten als ein *περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ* bezeichnet wird, so entspricht das dem, daß in A das Wort Gottes kurz als *ἡ ἀλήθεια* erscheint (16, 13. 17, 17. 19), und der Gehorsam dagegen als ein Wandeln Jesu nach im Lichte (8, 12. 12, 35). Der Wandel in der Wahrheit entspricht (2 Joh. 4) einem vom Vater erhaltenen Gebote: *καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρός.* Auf ein solches Gebot führt auch Jesus sein ganzes Handeln zurück: vgl. 10, 18: *ταύτην τὴν ἐντολὴν*

ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου; 12, 49 f.: ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτός μοι ἐντολὴν δέδωκεν. Als der Inhalt des vom Vater gegebenen Gebotes wird 2 Joh. 5 die gegenseitige Liebe bezeichnet. Dabei ist es höchst auffallend, daß von diesem Liebesgebot ausgesagt wird: οὐχ ὡς ἐντολὴν καινὴν γράφων σοι, ἀλλὰ ἣν εἴχαμεν ἀπ' ἀρχῆς. Und die Geflissentlichkeit, mit der betont wird, daß dieses Gebot kein neues sei, wird um so auffallender, als sich eine ganz ähnliche Wendung 1 Joh. 2, 7 findet: ἀγαπητοί, οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' ἐντολὴν παλαιάν, ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς. Es ist nicht zu verkennen, daß diese zweimalige Versicherung auf Joh. 13, 34: ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, zurückweist, wo Jesus bei seinem Scheiden der auf sich selbst gestellten Jüngerschaft das Gebot der gegenseitigen Liebe als eine neue Forderung hinterläßt. Seither ist dieses Gebot ein altes geworden, das die Gemeinde von Anfang ihrer Existenz besitzt, und das ihr deshalb etwas selbstverständliches sein sollte. In 2 Joh. 6 wird die Liebe zu Gott im Halten seiner Gebote gesehen; ebenso bestimmt Jesus 15, 9 f. sein Verhältnis zum Vater und der Jünger Verhältnis zu sich. Wenn in 2 Joh. 7 die eschatologische Vorstellung vom Antichrist auf die Irrlehrer gedeutet wird: οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί, so erinnert das an dieselbe Manier in der Behandlung der Vorstellungen der jüdischen Apokalyptik, die bei A vorliegt; vgl. S. 450. Die Wendung 2 Joh. 8: βλέπετε ἑαυτούς, ἵνα μὴ ἀπολέσητε ἃ εἰργάσασθε, erinnert lebhaft an 6, 39, wo Jesus in Bezug auf das ihm vom Vater zur Vermittelung an die Menschen übergebene Lebensbrot sagt: τοῦτο δέ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ. 2 Joh. 9 wird betont, daß jeder, der nicht in der Lehre Christi bleibe, Gott nicht habe, während der, welcher darin bleibe, den Vater und den Sohn habe. Das erinnert einerseits an 8, 31: „Wenn ihr bleibt in meiner Rede, so seid ihr in Wahrheit meine Jünger"; andererseits an 7, 16: „Meine Lehre ist nicht meine, sondern dessen, der mich gesandt hat," und an die häufige Wiederholung dieser, das ganze Auftreten Jesu bestimmenden Gedanken; vgl. z. B. 5, 30. 12, 49 f.

Der 3. Johannesbrief hat nicht ganz so viele Berührungen mit dem 4. Evangelium. Immerhin genügen die vorhandenen, sich ein deutliches Bild von der Art des Verhältnisses zum Evangelium zu machen. Die Vorstellung vom Wandel in der Wahrheit, die sich 2 Joh. 4 fand, findet sich auch 3 Joh. 3 f. Wenn es 3 Joh. 7 von den christlichen Brüdern heißt: ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθαν, so charakterisiert das ihre Tätigkeit analog der Jesu 17, 11 f. Daß der, welcher Böses tut, Gott nicht gesehen hat 3 Joh. 11, ist ein Gedanke, den Jesus seinen Feinden gegenüber betont (5, 37), wie er von sich und dem Täufer 3, 11 das Gegenteil aussagt. B dagegen reserviert das Schauen Gottes für den präexistenten Gottessohn; 1, 18. 6, 46. Daß nur der, welcher Gutes tut, aus Gott ist 3 Joh. 11, entspricht genau den Ausführungen Jesu 8, 40 ff. Die liebevolle Wendung 3 Joh. 15: ἀσπάζονταί σε οἱ φίλοι. ἀσπάζου τοὺς φίλους κατ' ὄνομα, entspricht einerseits Joh. 15, 14 f., andererseits 10, 3.

Wie nun aber 2 Joh. 5 zurückweist auf Joh. 13, 34, so spielt an 3 Joh. 12 B in Joh. 21, 24 an.

Die schon dadurch für 3 Joh. bekundete Unabhängigkeit von B wird für beide kleine Briefe überhaupt durch die gegebenen Ausführungen erwiesen. So mannigfaltig deren Berührungen mit A sind, so vollständig fehlen irgendwelche Anklänge an B. Sollte das zufällig sein, oder ergibt sich nicht daraus, daß die beiden kleinen Johannesbriefe nur A, nicht aber das Evangelium, gekannt und A nachgeahmt haben, bezw. von demselben Verfasser wie A verfaßt worden sind? Die Antwort darauf gibt der 1. Johannesbrief.

Die Verwandtschaft dieses merkwürdigen Schriftstückes mit dem 4. Evangelium ist nicht geringer als bei den 2 kleinen Briefen. Aber während diese durchaus derselben Art sind wie A, so zeigt der erste Brief genau dieselbe Bearbeitung eines älteren Schriftstücks, die wir im 4. Evangelium gefunden haben. Gleich im Eingang des Briefes tritt das so deutlich hervor, daß mit der Feststellung des Originales an dieser Stelle das Urteil über die Eigenart des 1. Briefes schon ohne weiteres gegeben ist. Man vergleiche:

Joh. 1, 1. 2. 4. 14.	1 Joh. 1, 1—3.
(1) Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. (2) οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν, (4) ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστιν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. (14) καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός.	(1) Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, (2) καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν. (3) ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν.

An obigen Versen des Briefes ist nicht bloß auffallend das Fehlen aller der stereotypen Eigentümlichkeiten, die man sonst in den Eingängen der Briefe antrifft, sondern vor allem die Undeutlichkeit des Ausdrucks und die Undurchsichtigkeit der Konstruktion. Zu v. 1 fehlt der Nachsatz; in v. 2 schiebt sich ohne Rücksicht auf die Konstruktion ein neuer Gedanke ein. Der Vordersatz v. 1 wird dann in v. 3 wieder aufgenommen und findet seinen Nachsatz. Die Kompliziertheit des Ausdrucks fällt bei der offenbaren Einfachheit des Periodenbaues des Briefes im großen und ganzen doppelt auf. Was den Sinn anlangt, so besteht keine Schwierigkeit, wenn man die Worte von v. 3 an ins Auge faßt. Vor allem kann über das Objekt von ἀκούειν kein Zweifel bestehen. Der den Gedanken von v. 3 weiterführende v. 5 zeigt, daß der Gegenstand des Hörens die Kunde ist, die der Verfasser und seine Genossen vernommen haben, also etwas, was durch das Neutrum ὅ passend angedeutet ist. Der Inhalt dieser Kunde ist, daß Gott Licht ohne Finsternis ist, und daß die mit ihm in Gemeinschaft Stehenden einen heiligen Wandel zu führen haben. Ganz anders gestaltet sich der Gedanke in v 1f.

Das Objekt des Hörens, Sehens, Schauens und Betastens ist, obwohl neutral (ὅ) bezeichnet, eine Person. Und wenn darüber bei dem an Joh. 6, 68. 12, 50. 17, 14. 17 anklingenden Ausdruck *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς* allerdings Zweifel bestehen können, so läßt darüber v. 2 keinen im unklaren. Der Gegenstand der Verkündigung ist danach *ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν.* Diese Worte entsprechen genau Joh. 1, 4, wo der präexistierende *λόγος* als *ζωή* bezeichnet wird, und Joh. 1, 1f., wo es von ihm heißt: *ἦν πρὸς τὸν θεόν.* Das wird bestätigt durch den Eingangssatz: *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*, der an Joh. 1, 1 anklingt: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.* Danach ist der im Fleische erschienene *λόγος* ebensowohl Gegenstand des Hörens, Sehens und Betastens als der Verkündigung. Nach solchem Eingang sollte man statt des folgenden Lehrschreibens eher eine Evangelienschrift erwarten, wie denn auch H. Holtzmann meint, das *ἀπαγγέλλομεν* 1, 2. 3 wolle zum sonstigen Inhalt des Briefs nur zur Not stimmen. Das Auffallende mehrt sich, daß, falls v. 2 den Schlüssel der Erklärung für v. 1 bietet, also falls die geschichtliche Person Jesu und nicht das, was er gelehrt hat, den Inhalt der Verkündigung des Briefschreibers bildet, es nicht recht verständlich ist, weshalb von Jesus dort immer mit neutralem Ausdruck geredet wird. Auch Act. 1, 1 (*περὶ πάντων ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν*) gibt keine eigentliche Parallele, da es sich 1 Joh. 1, 1 nicht sowohl um die Taten Jesu als um die leibhaftige Person handelt, die man nicht bloß gehört und gesehen, sondern sogar betastet hat. Nicht geringere Bedenken erregen die Worte *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*, die, Joh. 1, 1 *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* entsprechend, bemerken sollen, daß der präexistierende Christus vom Uranfang an dagewesen sei. Nun bezieht sich aber *ἀπ' ἀρχῆς* in unserm Briefe meistens nicht auf den Anfang im absoluten Sinne, sondern auf den Anfang des Gläubigseins der Betreffenden (2, 7. 24. 3, 11. 2 Joh. 5. 6). Daneben wird Gott (2, 13f.) als *ὁ ἀπ' ἀρχῆς* bezeichnet, und 3, 8 wird vom Teufel ausgesagt, er sündige *ἀπ' ἀρχῆς*. Dagegen wird, von 1, 1 abgesehen, nie der Gedanke ausgesprochen, der Sohn Gottes sei *ἀπ' ἀρχῆς* dagewesen. Nimmt man nun dazu, daß sich das *ἀπ' ἀρχῆς* 2, 24. 3, 11. 2 Joh. 6 mit *ἀκούειν* verbindet, so liegt doch wohl nichts näher, als daß der ursprüngliche Text in v. 1 nicht gelautet habe: *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν*, sondern: *ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἀκηκόαμεν.* Der Sinn dieses *ἀπ' ἀρχῆς* bestimmt sich sehr einfach nach v. 5 (*ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ*) und Luk. 1, 2: *οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται.* Beachtet man ferner, daß *ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν* in v. 3 wieder aufgenommen wird, und daß so die unterbrochene Periode zum Abschluß kommt; und behält man dabei im Auge, daß jene beiden Begriffe v. 3 nicht in der v. 1 entsprechenden, sondern in umgekehrter Reihenfolge stehen, und daß sich die Ausführung in v. 5 ff. nicht an das *ἑωράκαμεν*, sondern an das *ἀκηκόαμεν* anschließt, so ist es offenbar, daß das Original in v. 1—3 gelautet hat: *ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἀκηκόαμεν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν.* Eine Bestätigung erhält diese Ansicht durch v. 5, der den Gedanken der Einleitung offenbar wieder

aufnimmt: καὶ ἐστιν αὕτη ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀν(π)αγγέλλομεν ὑμῖν.

Es liegt nun offenkundig vor, daß auf ganz dieselbe Weise, wie das aus der Untersuchung des Evangeliums bekannt ist, der einfache und durchsichtige Text des Originales durch den Bearbeiter schwerfällig gemacht und mit späteren theologischen Vorstellungen durchsetzt worden ist. Vor allem ist es die Ansicht von der Präexistenz Christi, die eingefügt worden ist, und zwar genau in der Terminologie des vom Bearbeiter stammenden Prologs des Evangeliums. Das ἐθεασάμεθα erinnert außerdem an Joh. 1, 14: ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ; das αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν an die Thomasperikope Joh. 20, 27 (vgl. auch Luk. 24, 39); das ἐφανερώθη an Joh. 2, 11: ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ (desgl. 7, 4. 21, 1): alles Stellen, die vom Bearbeiter stammen. An diesen erinnert aber in 1 Joh. 1, 1—3 auch die Betonung, daß derjenige, der dieses geschrieben, zu den Augenzeugen des Lebens Jesu gehört hat. Es entspricht dieses Zeugnis für den apostolischen Ursprung des Briefes demjenigen für das Evangelium in Joh. 1, 14. 19, 35. 21, 24. Wie sich aber in Joh. 1, 14 das Zeugnis des Bearbeiters an das des Verfassers des Evangeliums anschließt, so auch in 1 Joh. 1, 1—5, wo jenes sich verbindet mit dem Selbstzeugnis des Briefstellers: ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ.

Genau dieselbe Beobachtung über den Text von 1 Joh. läßt sich am Schluß machen, 5, 20: „Wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist und hat uns Verständnis gegeben, daß wir erkennen den Wahrhaftigen und sind in dem Wahrhaftigen." Der ἀληθινός, dessen Kenntnis der Sohn erschlossen hat, ist selbstverständlich kein anderer als Gott (vgl. Joh. 7, 28. 8, 26. 17, 3) gegenüber den Götzen; vgl. 1 Thess. 1, 9: ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ. Ganz wie in dieser Stelle treten auch im vorliegenden Zusammenhange dem ἀληθινός die εἴδωλα gegenüber; v. 21: τεκνία, φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων. Nun tritt aber zu ἐν τῷ ἀληθινῷ als Apposition: ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. Wenn man dieser auch von B. Weiß vertretenen natürlichsten Deutung rechts und links ausweicht mit der Bemerkung, daß eine Identifizierung von ἀληθινὸς θεός und dem Sohne der johanneischen Theologie widerspreche, für die Christus wohl θεός, nicht aber ὁ θεός im absoluten Sinne sei, so ist diese Erwägung der vorliegenden Stelle gegenüber wirkungslos, da auch die folgenden Worte: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος, natürlicherweise nur auf Christus bezogen werden können. Ein Hinweis auf 2 Joh. 7, wo sich οὗτος auch nicht auf das unmittelbar vorhergehende Nomen bezieht, nützt nichts, da sich das οὗτος in dem Satze οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεός doch nicht auf den ὁ ἀληθινός genannten beziehen und bemerken kann, daß dieser ὁ ἀληθινὸς θεός sei. Überdies ist die Voraussetzung für die gekünstelte Erklärung „wir sind im wahren Gotte, indem wir in seinem Sohne sind", unrichtig, wenn wir in Joh. 17, 3 (ἵνα γινώσκουσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν

θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν) τὸν ἀληθινὸν θεόν mit Recht als Prädikat gefaßt haben; vgl. S. 329. Außerdem wird 1, 2 Christus, nicht Gott, als ζωὴ und ζωὴ αἰώνιος bezeichnet, und 5, 11 heißt es von der ζωὴ αἰώνιος, daß sie in dem Sohne sei. Somit sind alle Möglichkeiten, 5, 20b auf Gott statt auf Christus zu beziehen, ausgeschlossen. Dann muß aber v. 20b als Zusatz aufgefaßt werden, da doch nicht wohl in Einem Atem gesagt werden kann, der Sohn Gottes sei gekommen und habe den Wahrhaftigen kennen gelehrt, und dann, er selbst sei dieser wahrhaftige Gott. So schließt sich auch erst der Schlußsatz, der sonst immer etwas isoliert erscheint, eng mit dem Vorhergehenden zusammen. Hat der Sohn Gottes den Christen nicht bloß Verständnis gegeben, den einzig wahren Gott zu erkennen, sondern auch in seiner Gemeinschaft zu stehen, so gilt diesen die ernste Warnung, sich vor den Abgöttern zu hüten um so mehr, als sie dadurch dem ehedem innegehabten Gnadenstande entfallen würden.

So zeigt sich am Schluß des Briefes ganz derselbe Bearbeiter, der A zum 4. Evangelium umgestaltet hat, dessen Christologie ebenso verschieden von der in den 2 kürzeren Briefen wie von der in A ist. Es muß einer weiteren Veröffentlichung von mir vorbehalten bleiben, die Zeichen der Bearbeitung in dem ganzen Text aufzuweisen. Das hier Gebotene wird genügen zum Nachweis, daß das, was im Evangelium als A und B bei einander steht, im ersten Johannesbriefe seine Parallele hat, aber dort in seiner Eigentümlichkeit um so leichter erkannt wird, als der Typus der Grundschrift in den beiden kleinen Johannesbriefen unmittelbar daneben steht. Daß in diesen keine Nachahmung von A vorliegt, sondern Schriften aus derselben Feder, wird als das Nächste und Natürlichste angenommen werden müssen. Dadurch wird dann allerdings die Ansicht des Bearbeiters über den alten Apostel bestätigt, der sich 1 Joh. 1, 1. 5. 2 Joh. 5 ohne weiteres als einen Zeugen für die Anfänge des Christentums gibt. So schließen sich die Beobachtungen über Evangelium und Briefe des Johannes zu dem Resultate zusammen, daß der Verfasser der Grundschrift kein anderer gewesen ist als der Zebedäide Johannes.

Wie sich dazu die weitere kirchliche Überlieferung stellt, ist eine Frage, die an anderer Stelle untersucht werden soll. Keinesfalls kann sie gegen das ins Feld geführt werden, was sich als sicheres Resultat aus der Untersuchung der Texte ergibt. Diese behauptet, eine gegen die Synoptiker völlig selbständige Überlieferung über das Leben Jesu aufgedeckt zu haben. Die Folgerungen, die sich aus diesem Resultate ergeben, erstrecken sich weithin und fordern das Aufgeben mancher hergebrachten Ansicht über Evangelien und Geschichte Jesu. Aber sie geben mehr als sie nehmen: die freudige Zuversicht zu dem Kerne einer Schrift, die vielen immer wieder als das Zutreffendste erschienen ist, was das Neue Testament, ja die gesamte Literatur über die Person und die Geschichte Jesu besitzt.

Soeben ist erschienen:

Die Geisterwelt im Glauben des Paulus.

Von

Lic. Dr. **Martin Dibelius.**

240 S. gr. 8. 7 ℳ.

Aus dem Vorwort:

„Der Geisterglaube einer Religion bewahrt alte, ererbte Vorstellungen allen Wandlungen zum Trotz bis in späteste Zeiten und deutet so auf die Vergangenheit der Religion; er ist aber auch fähig, sich mit neuen religiösen Gedanken durchdringen zu lassen — ein Prozeß, der schließlich zur Wendung ins Psychologische führt — und zeigt so die Höhenlage der Religion. Damit ist das Interesse gekennzeichnet, von dem diese Untersuchung geleitet worden ist. Ich wollte nicht nur eine Sammlung von Parallelen geben, sondern die einzelnen Vorstellungen nach ihrer Herkunft und ihrer Bedeutung für Paulus befragen. . . . . So weit gespannt der Rahmen der Untersuchung in religionsgeschichtlicher Beziehung ist, so eng begrenzt erscheint ihr Gebiet, wenn wir auf den Reichtum des paulinischen Glaubens blicken. Aber wer sich auf diesem engen Gebiet umsieht, lernt eine der reizvollsten Erscheinungen der Geschichte kennen: wie die geistige Bedeutung eines Menschen aus den gegenseitigen Beziehungen einer Innenwelt und seiner Umwelt erwächst."

Soeben ist ferner erschienen:

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von **Heinr. Aug. Wilh. Meyer.**

10. Abteilung. — 7. Auflage.

Die Thessalonicher-Briefe.

Völlig neu bearbeitet

von

D. **Ernst v. Dobschütz**

o. Professor an der Univ. Straßburg i. E.

Geh. 6,40 ℳ, in Halblederband 8 ℳ.

Nach fast 10jähriger Vorarbeit veröffentlicht der Verfasser eine völlig neue Bearbeitung der Thessalonicher-Briefe, welche in vorbildlicher Weise der Aufgabe des alten, dem tiefer eindringenden Theologen, unentbehrlichen „Meyer" gerecht wird: Die psychologische Reproduktion der Gedankenentwicklung mit dem Charakter des Repertoriums zu verbinden. An sprachlichem Materiale bietet der Kommentar selbstverständlich viel neues, aber ohne übertriebene Anhäufung. Die Textkritik, wie bei Boussets Bearbeitung der Offenbarung nicht von der Exegese getrennt, stützt die Exegese und umgekehrt. Die umfangreiche, verdienstvolle Bearbeitung der Thessalonicherbriefe von W. Bornemann (1894, VIII, 708 S. gr. 8. Preis 9 ℳ, geb. 10,50 ℳ), welche sich in den Rahmen des Kommentares nicht recht einfügte, wird neben der neuen Bearbeitung von Dobschütz's weiter geführt.

Der bei gleichzeitigem Bezug aller Bände des Meyer'schen Kommentars eintretende

Vorzugspreis von 75 Mk., geb. 97,50 Mk.

(statt 102,40 ℳ, bezw. 105 ℳ) bleibt bis auf weiteres noch bestehen.

Im Frühjahr 1909 ist erschienen:

Einführung

in das

Griechische Neue Testament

von

Eberhard Nestle.

Dritte umgearbeitete Auflage. Mit 12 Handschriften-Tafeln.

VIII, 298 S. gr. 8°. Preis geh. 4,80 ℳ; in Lwd. gbd. 5,60 ℳ.

System der christlichen Lehre.

Von

D **H. H. Wendt,**

Geh. Kirchenrat, ord. Professor in Jena.

Geh. 15 *M*, in Halblederband 17 *M*

Paul Wernle in einer durch drei Nummern der **Christl. Welt** 1908 gehenden sehr ausführlichen Besprechung: „Es ist ein Werk, das auch für Nichttheologen, denen das Nachdenken über ihren Glauben Bedürfnis ist, durch die beneidenswerte Klarheit und Einfachheit seiner Darstellung eine große Anziehungskraft besitzen wird. Ich wünsche, daß recht viele das Buch lesen und sich selber ein Urteil darüber bilden. Mein erster Eindruck war der einer herrlichen Befreiung, einer Rückkehr zur unbedingten Wahrhaftigkeit und Einfachheit."

Literar. Zentralblatt 1907, 31: „An Eleganz des Stils, an Klarheit und Durchsichtigkeit der Darstellung wird diese christliche Lehre von keiner anderen übertroffen, von keiner der ausgeführteren Dogmatiken auch nur annähernd erreicht." Die Besprechung schließt: „. . . . . Wir haben in dieser christlichen Lehre ein so scharf durchdachtes, die Fragen der Gegenwart überall beachtendes, die besten neueren Anregungen besonnen verwertendes, zugleich zahlreiche eigenste prinzipielle Gedanken durchführendes System vor uns, daß wir uns bei manchem, auch die prinzipiellen Fragen berührendem Widerspruch doch dieser Bereicherung unserer dogmatischen Literatur nur von ganzem Herzen freuen können. Die prächtige Flüssigkeit der Darstellung macht es zu einer sehr angenehmen Lektüre und zu einem hervorragend brauchbaren Hilfsmittel für junge Theologen."

Hauptprobleme der Gnosis

von

Professor D. **W. Bousset.**

(Forschungen z. Religion und Literatur des A. u. N.T., hrsg. von W. Bousset u. H. Gunkel, 10. Heft.)

1907. VI, 398 S. gr. 8. 12 *M*.

Theol. Jahresbericht 27. Bd.: „Einen der wertvollsten Beiträge zur Erkenntnis des religiösen Begriffsmaterials der Gnostiker hat uns B. geschenkt". (E. Preuschen.) — Am Schlusse der Ausführungen heißt es: „Ref. möchte diesen Bemerkungen beifügen, daß ihm Harnack's Besprechung des B'schen Buches den Ansichten des Verf. nicht gerecht zu werden scheint. B. hat nicht über „die Hauptprobleme der *christlichen* Gnosis" geschrieben, wie H. als Titel unterstellt. Auf der andern Seite geht H. doch wohl zu weit, wenn er meint, der Titel hätte lauten sollen: „Nachweise und Vermutungen z. Aufhellung der späteren Geschichte der babylon. u. persischen Religion". Dazu hängen doch die von B. behandelten Fragen zu nahe mit der christl. Entwicklung zusammen. B. hat nun einmal den „kirchengeschichtlichen Faktor" mit Bedacht zurückgestellt und mußte das tun, wenn er seinen Zweck erreichen wollte. Wenn H. aber Klage darüber führt, daß die gnostischen Systeme in B's Beleuchtung „minder hellenisch" erschienen als sie waren, so ist doch fraglich, ob das, wenigstens soweit die „Urprobleme" in Betracht kommen, zutrifft." (G. Krüger.)

Die Simson-Sage.

Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Richter 13—16

von

Dr. **Hermann Stahn.**

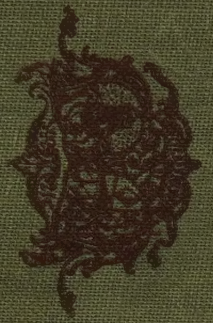
1908. 2,40 *M*.

Studierstube 1909, S. 1: „Das Recht zur Herbeiziehung der Mythen benachbarter Völker ist siegreich erwiesen, und auch die wahrscheinlichen Wege, auf denen es zur Umbildung des kananäischen Sonnen-Mythus in die israelitische Simson-Sage gekommen ist, werden geschickt aufgezeigt."

DATE DUE

BS 2615 .S65 1910

Spitta, Friedrich, 1852-1924

Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu

United Theological Seminary Library
MAIN BS2615.S65 1910
Spitta, Fried Das Johannes-Evangelium al
3 0645 0003 1437 3